MARX
ENGELS
OPERE

1

KARL MARX FRIEDRICH ENGELS

OPERE, VOLUMUL I

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.S.U.G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

OPERE

EDITURA DE STAT PENTRU LITERATURĂ POLITICĂ
1957

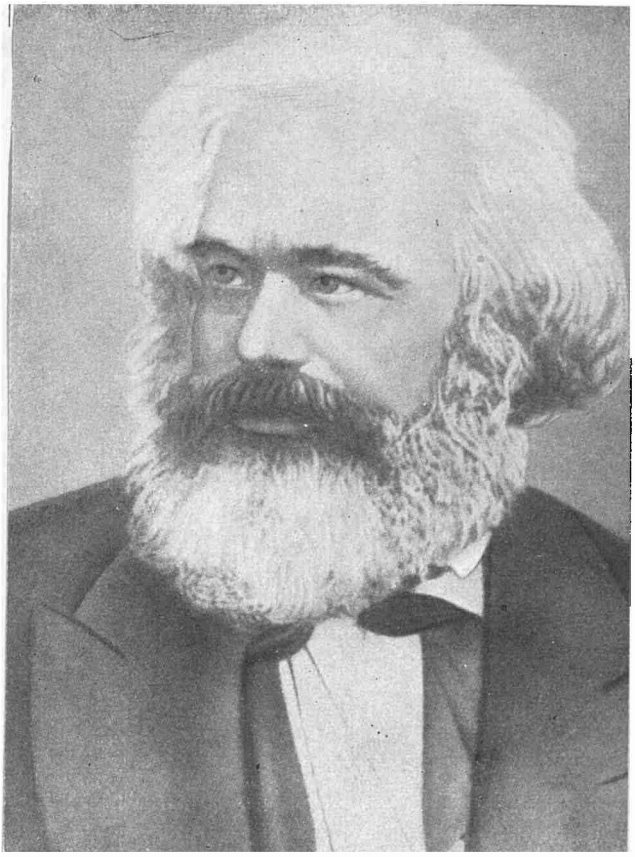
INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.S.U.G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

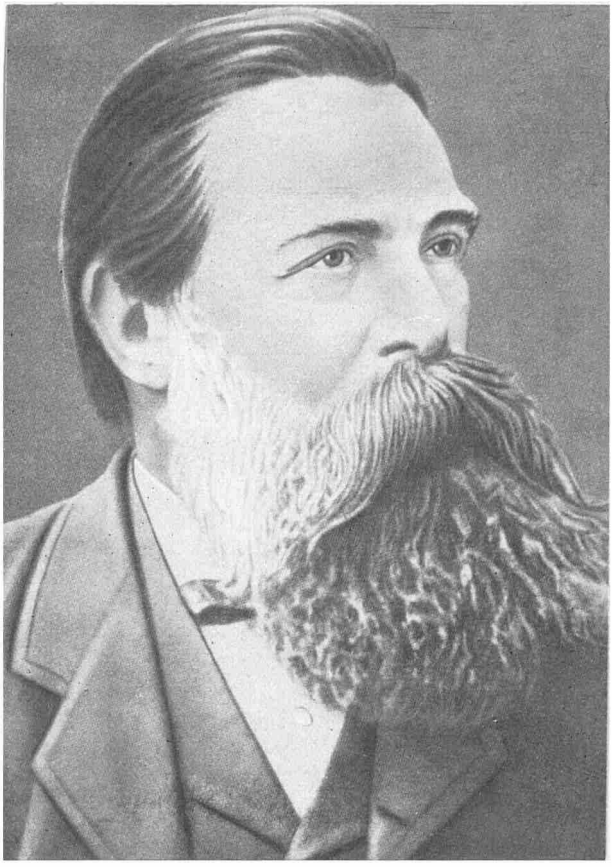
VOLUMUL I

EDITURA DE STAT PENTRU LITERATURĂ POLITICĂ
BUCUREŞTI — 1957

Prezenta traducere a fost întocmită în colectivul de redacţie al Editurii de stat pentru literatură politică după originalul în limba germană apărut în editura „Dietz", Berlin, 1956, completată cu unele note din ediţia rusă apărută în Editura de stat pentru literatură politică, Moscova, 1955.



Karl Marx



F. Engels

Prefață la ediția a doua în limba rusă

Cea de-a doua ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels se publică pe baza hotărîrii Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice.

Prima ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels în limba rusă, publicată pe baza hotărîrii celui de-al XIII-lea Congres al partidului, a reprezentat la timpul său editarea cea mai completă a moștenirii literare a întemeietorilor marxismului.

În ediția de față au fost incluse o serie de lucrări care nu au intrat în prima ediție ; printre acestea se află manuscrisul rămas neterminat al celui de-al IV-lea volum al „Capitalului" („Teorii asupra plusvalorii"), manuscris care a fost editat la timpul său de Kautsky într-o formă falsificată, încît într-o serie de cazuri a fost denaturat textul și alterată structura manuscrisului lui K. Marx. În cadrul Operelor, manuscrisul se publică în întregime, în conformitate cu indicațiile lui K. Marx, care s-au păstrat, cu privire la modul în care trebuie orînduit materialul. Noua ediție a Operelor cuprinde pentru prima oară : „Conspectul volumului I al «Capitalului»", întocmit de Engels, un însemnat număr de articole ale lui Marx și Engels publicate în „Noua Gazetă Renană", în „New York Daily Tribune" și în alte organe de presă, precum și o serie de materiale și documente care se referă la activitatea întemeietorilor marxismului în cadrul Internaționalei I.

Operele lui K. Marx și F. Engels sînt dispuse pe volume și în interiorul volumelor în ordine cronologică, după datele la care au fost scrise sau publicate. O excepție constituie volumele „Capitalului" și ale „Teoriilor asupra plusvalorii", care se publică cu o oarecare abatere de la ordinea cronologică în scopul păstrării integrității și a legăturii organice dintre lucrări. Corespondența dintre K. Marx și F. Engels, precum

și scrisorile lor adresate unor terțe persoane alcătuiesc cuprinsul ultimelor cinci volume.

Volumele din cea de-a doua ediție sînt prevăzute cu prefețe și material documentar (adnotări, date din viața și activitatea lui K. Marx și F. Engels, indici).

Ediția de față este destinată unui larg cerc de cititori și nu constituie o ediție completă, academică a tuturor lucrărilor lui K. Marx și F. Engels. Astfel, în cea de-a doua ediție nu au fost incluse : dizertația de doctorat a lui K. Marx „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur", pamfletele lui F. Engels „Schelling despre Hegel", „Schelling și revelația", „Manuscrisele economice-filozofice din 1844" ale lui K. Marx și altele. Aceste lucrări vor fi publicate în ediții separate.

Cea de-a doua ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels va cuprinde probabil 30 de volume.

* * *

Operele lui K. Marx și F. Engels — marii dascăli și conducători ai proletariatului — sînt un bogat tezaur al teoriei revoluționare cu adevărat științifice. Marxismul este ideologia proletariatului, expresia științifică a intereselor sale fundamentale, arma spirituală a proletariatului în lupta împotriva robiei capitaliste. Apariția marxismului, succesorul legitim a tot ce a creat omenirea mai bun, a marcat o cotitură radicală, o adevărată revoluție în filozofie, în economia politică și în istoria gîndirii socialiste.

Descoperind legile obiective ale dezvoltării sociale, Marx și Engels au dovedit în mod științific inevitabilitatea pieirii capitalismului, inevitabilitatea victoriei orînduirii socialiste prin revoluția proletară și instaurarea dictaturii proletariatului. Marx și Engels au învățat că numai proletariatul — clasa consecvent revoluționară a societății capitaliste — poate uni în jurul său pe toți cei ce muncesc și sînt asupriți și să-i ducă la asaltul capitalismului. Pentru a-și putea îndeplini misiunea istorică mondială de gropar al capitalismului și de făuritor al unei societăți noi, comuniste, proletariatul trebuie să aibă propriul său partid muncitoresc, pentru a cărui creare Marx și Engels au dus o luptă neobosită.

Marxismul este o teorie revoluționară vie, care se dezvoltă și se perfecționează neîncetat. Marxismul este dușmanul ori-

cărui dogmatism ; el nu recunoaște concluzii și formule invariabile, valabile pentru toate epocile. Principala caracteristică a marxismului o constituie unitatea dintre teoria revoluționară și practica revoluționară. „Teoria noastră nu este o dogmă, ci o călăuză în acțiune" — au subliniat în repetate rînduri Marx și Engels. După ce au pus bazele doctrinei lor, Marx și Engels au dezvoltat-o și au perfecționat-o de-a lungul aproape a unei jumătăți de veac, îmbogățind-o cu noi idei și concluzii deduse din sintetizarea practicii revoluționare, a creației și inițiativei maselor.

După moartea lui Marx și Engels a început o nouă epocă istorică — epoca imperialismului și a revoluțiilor proletare. In fața clasei muncitoare s-au ridicat probleme noi, complicate, la care întemeietorii marxismului nu putuseră, firește, să dea la timpul lor un răspuns direct și atotcuprinzător. Marxismul trebuia dezvoltat corespunzător cu noua epocă, cu noile condiții ale luptei de clasă a proletariatului. Teoreticienii Internaționalei a II-a au trădat însă marxismul și clasa muncitoare, devenind oportuniști. Unii dintre ei au pășit pe calea revizuirii fățișe a marxismului, alții, proclamînd credința față de marxism în vorbe și trădîndu-l în fapt, au încercat să transforme doctrina creatoare a lui Marx într-o dogmă moartă.

In aceste noi condiții istorice, V. I. Lenin, marele corifeu al științei revoluționare, întemeietorul și conducătorul Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, a salvgardat marxismul, apărîndu-l de atacurile din partea numeroșilor dușmani, și, sintetizînd experiența mișcării muncitorești ruse și internaționale, a ridicat marxismul pe o treaptă nouă, superioară. Dezvoltînd în mod creator marxismul, Lenin nu a ezitat ca, pornind de la esența marxismului, să înlocuiască unele teze și concluzii ale lui Marx și Engels care deveniseră învechite, prin altele noi, corespunzătoare noilor condiții istorice. Astfel, descoperind legea dezvoltării economice și politice inegale a capitalismului în epoca imperialismului, V. I. Lenin a revizuit vechea teză formulată de Marx și Engels în condițiile capitalismului premonopolist că revoluția socialistă nu poate învinge într-o singură țară, că ea nu poate învinge decît simultan în toate țările civilizate sau în cea mai mare parte din ele. Lenin a ajuns la concluzia că în noile condiții — în condițiile imperialismului — este posibilă victoria socialismului mai întîi în cîteva țări sau chiar într-o singură țară,

că victoria simultană a revoluției socialiste în toate țările sau în majoritatea lor nu este posibilă.

Continuînd măreața operă a lui K. Marx și F. Engels, V. I. Lenin a făcut o profundă analiză științifică a esenței economice și politice a imperialismului, a înarmat clasa muncitoare și partidul comunist cu o teorie nouă, complexă a revoluției socialiste, a descoperit Puterea sovietică — cea mai bună formă a dictaturii proletariatului —, a elaborat problemele fundamentale ale construirii socialismului și comunismului. El a fundamentat marea importanță a alianței dintre clasa muncitoare și țărănime, ca o condiție hotărîtoare pentru doborîrea puterii moșierilor și a capitaliștilor și pentru construirea unei societăți comuniste.

În lucrările lui V. I. Lenin sînt elaborate în mod genial bazele ideologice, organizatorice, tactice și teoretice ale partidului revoluționar al proletariatului, partid de tip nou. Pentru prima oară în istoria marxismului, Lenin a făurit o învățătură despre partid ca organizație conducătoare a proletariatului, ca principala armă fără de care nu poate fi cucerită dictatura proletariatului, nu se poate construi socialismul și comunismul.

Discipolii și continuatorii operei lui Lenin au sintetizat bogata experiență a construcției socialiste în U.R.S.S. și experiența actualei mișcări internaționale de eliberare, au dezvoltat în mod creator învățătura marxist-leninistă aplicată la noile condiții istorice și au îmbogățit într-o serie de probleme teoria revoluționară cu noi teze.

Dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului își găsește o vie expresie în hotărîrile Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, în politica lui fundamentată din punct de vedere științific și verificată de zeci de ani de luptă, politică ce oglindește cerințele care decurg din dezvoltarea vieții materiale a societății cît și interesele fundamentale ale maselor populare — adevăratul făuritor al istoriei. Întreaga istorie a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice este marxism-leninismul în acțiune. Partidul a învins și învinge întotdeauna prin faptul că nu se abate de la învățătura marxist-leninistă.

Bogata experiență a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice constituie un exemplu mobilizator pentru partidele comuniste și muncitorești din toate țările în lupta lor pentru transformarea revoluționară a societății.

Practica construirii socialismului în țările de democrație populară, experiența luptei clasei muncitoare și a maselor muncitoare din țările capitaliste, experiența luptei naționale

de eliberare din colonii și semicolonii își găsesc sintetizarea teoretică în hotărîrile partidelor comuniste și muncitorești frățești, în lucrările conducătorilor acestor partide, care îmbogățesc marxism-leninismul cu noi teze și concluzii.

Partidul Comunist al Uniunii Sovietice și partidele comuniste și muncitorești frățești apără în mod consecvent principiile internaționalismului proletar ; ele veghează cu grijă asupra purității doctrinei marxist-leniniste, dezvoltînd-o în mod creator, duc lupta hotărîtă împotriva modului dogmatic, bucherist de a aborda teoria marxist-leninistă ; ele cer comuniștilor să înțeleagă caracterul creator al marxism-leninismului, să-și însușească nu formulări și citate izolate, ci adevărata esență a măreței învățături a clasicilor marxism-leninismului.

Nu poți fi marxist în timpul nostru fără să-ți însușești elementul nou cu care Lenin și discipolii și tovarășii săi de luptă — conducătorii Partidului Comunist al Uniunii Sovietice și ai partidelor comuniste și muncitorești frățești din celelalte țări — au îmbogățit tezaurul marxismului.

Marxism-leninismul este știința legilor de dezvoltare a naturii și societății, știința revoluției maselor asuprite și exploatate, știința victoriei socialismului în toate țările, știința construirii societății comuniste.

Măreața învățătură creatoare — marxism-leninismul —, cucerind mase tot mai largi de oameni ai muncii din toate țările lumii, a devenit steagul milioanelor de oameni, marea forță materială care accelerează mersul istoriei. Victoria socialismului și democrației asupra forțelor imperialismului și ale reacțiunii este o lege istorică imuabilă a timpurilor noastre. Fiecare epocă nouă a istoriei universale aduce noi triumfuri învățăturii atotbiruitoare a marxism-leninismului.

Institutul de marxism-leninism
de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

Prefață la volumul I

Volumul I al Operelor lui K. Marx și F. Engels cuprinde lucrările scrise de ei în perioada 1839—1844, înainte de a începe colaborarea creatoare dintre întemeietorii comunismului științific. Volumul este alcătuit din două părți : în prima parte intră lucrările lui K. Marx care datează din anii 1842—1844, în cea de-a doua — lucrările lui F. Engels scrise între anii 1839 și 1844.

Volumul începe cu prima lucrare de publicistică a lui Marx : articolul „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană". Cu demascarea legislației prusiene cu privire la presă și a cenzurii reacționare prusiene, Marx inaugurează lupta sa împotriva monarhiei absolute și a ideologilor reacțiunii feudale din Germania.

Această luptă capătă o expresie deosebit de vehementă și de multilaterală în articolele lui K. Marx publicate în „Gazeta Renană" (1842—1843). În ele „începe să se contureze trecerea lui Marx de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism" (V. I. Lenin. Opere, vol. 21, ed. a 4-a, pag. 63)*.

În coloanele „Gazetei Renane" Marx se ridică împotriva asupririi spirituale, politice și sociale care domnea în Prusia și în întreaga Germanie în ajunul revoluției burgheze din 1848. În articolele despre dezbaterile celei de-a 6-a diete renane în legătură cu libertatea presei și cu legea cu privire la furtul de lemne, Marx demască mărginirea de castă care caracterizează activitatea dietei, rolul ei slugarnic față de aristocrația feudală și față de proprietatea funciară nobiliară. Marx face primul pas spre lămurirea structurii de clasă a societății germane și a adevăratului rol pe care îl joacă în ea statul absolutist prusian.

---

* Vezi și *V. I. Lenin*, Opere, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, pag. 66.

În articolul pe marginea „Dezbaterilor asupra legii cu privire la furtul de lemne" și în articolul „Justificarea corespondentului din valea Moselei", Marx ia fățiș apărarea „masei sărace, oropsite sub raport politic și social". Elaborarea acestor articole, care analizează situația materială grea a maselor muncitoare, a avut o mare importanță pentru formarea concepțiilor lui Marx. După cum mărturisește Engels, Marx nu o dată i-a spus mai tîrziu „că tocmai studierea legii cu privire la furtul de lemne și cercetarea situației țăranilor din valea Moselei l-a îndemnat să treacă de la politica pură la relațiile economice și, în felul acesta, la socialism".

În articolul „Comunismul și «Allgemeine Zeitung» din Augsburg", Marx analizează comunismul, această importantă problemă de actualitate, pe care o pune însăși viața, lupta „stării sociale care în prezent nu posedă nimic", adică a proletariatului. Avînd o poziție critică față de diversele teorii comuniste utopice care existau pe atunci, precum și față de experiențele practice ale creării de colonii comuniste, Marx considera totuși că cunoștințele lui nu-i permit încă să se exprime cu toată competința asupra acestor probleme. Marx privea comunismul ca o problemă științifică de cea mai mare importanță, care necesită un studiu multilateral și o profundă fundamentare teoretică.

Trecerea lui Marx de la democratismul revoluționar la comunism — trecere care a început să se contureze în timpul cît a lucrat la „Gazeta Renană" — era indisolubil legată de cotitura radicală care se înfăptuia în întreaga sa concepție despre viață, cotitura de la idealism la materialism.

Operele lui Marx incluse în volumul de față dezvăluie procesul de formare a concepțiilor sale într-o perioadă cînd, după spusele lui V. I. Lenin, „Marx nu era încă decît pe cale de a deveni Marx, adică întemeietorul socialismului ca știință, întemeietorul *materialismului contemporan*, incomensurabil mai bogat în conținut și incomparabil mai consecvent decît toate formele anterioare ale materialismului..." (V. I. Lenin. Materialism și empiriocriticism, editura „Dietz", 1952, pag. 327) *.

O importantă etapă în procesul trecerii lui Marx de la idealism la materialism a constituit-o voluminosul său manuscris neterminat „Contribuții la critica filozofiei hegeliene

* Vezi și *V. I. Lenin*, Opere, vol. 14, E.S.P.L.P. 1954, pag. 330.

a dreptului", a cărei introducere a fost publicată în revista „Analele germano-franceze".

Despre rezultatele la care a ajuns în urma revizuirii critice a filozofiei hegeliene a dreptului, Marx a scris mai tîrziu următoarele: „Cercetările mele m-au dus la rezultatul că relațiile juridice, ca și formele de stat, nu pot fi înțelese nici prin ele însele, nici ca un rezultat al așa-numitei dezvoltări generale a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, își au rădăcinile în condițiile materiale de existență, a căror totalitate Hegel o cuprinde, după pilda englezilor și francezilor din secolul al XVIII-lea, sub denumirea de «societatea civilă», și că deci anatomia societății civile trebuie căutată în economia politică". (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. I, editura „Dietz", 1955, pag. 337) *.

Trecerea de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism se înfăptuiește în mod definitiv în articolele și scrisorile lui Marx publicate în revista „Analele germano-franceze".

În aceste scrisori Marx schițează programul revistei; el vede menirea ei în „critica necruțătoare a tot ce există". Marx se ridică împotriva dogmatismului propriu atît vechii filozofii, cît și socialismului și comunismului utopic, împotriva proclamării unor sisteme definitive, a unor hotărîri formulate o dată pentru totdeauna, chipurile valabile pentru toate timpurile viitoare. El respinge cu hotărîre teoriile speculative rupte de viață, de lupta practică a maselor și pune problema legării criticii teoretice a vechii societăți de practică, de politică, „de adevărata luptă".

În articolul „Contribuții la problema evreiască", Marx critică modul idealist, teologic în care pune B. Bauer problema națională și dezvoltă ideea profundă despre deosebirea fundamentală dintre „emanciparea politică", prin care înțelege revoluția burgheză, și „emanciparea omului", adică revoluția socialistă, care trebuie să elibereze omenirea de orice asuprire socială și politică.

O deosebită importanță prezintă lucrarea lui Marx „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere", publicată în „Analele germano-franceze". În această lucrare Marx atrage pentru prima oară atenția asupra proletariatului ca forță socială capabilă să înfăptuiască revoluția socialistă. Marx își formulează aici celebra teză cu privire la

* Vezi și *K. Marx* și *F. Engels*, Opere alese în două volume, vol. I, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 370—371.

rolul teoriei înaintate ca armă spirituală în lupta maselor, și la rolul maselor, ca forță materială capabilă să transforme societatea.

Despre articolele lui Marx publicate în „Analele germano-franceze" V. I. Lenin a scris: „De pe atunci, în articolele publicate în această revistă, Marx ia o poziție revoluționară, proclamînd «critica necruțătoare a tot ce există», mai ales «critica armelor», și făcînd apel la *mase* și la *proletariat*". (V. I. Lenin, „Karl Marx și Friedrich Engels. Introducere în marxism", editura „Dietz", Berlin 1953, pag. 7) *.

Ultimul mare articol publicat de Marx înainte de colaborarea lui cu Engels a fost lucrarea: „Note critice pe marginea articolului «Regele Prusiei și reforma socială». De un prusian". În această scriere, Marx concretizează, pe baza experienței răscoalei țesătorilor din Silezia, marea idee, pe care o concepuse în acest timp, a rolului revoluționar, eliberator al proletariatului.

Din operele lui F. Engels cuprinse în volumul I reiese cum a ajuns Engels în mod independent, încă înainte de colaborarea lui cu Marx, de la idealism la materialism, de la democratismul revoluționar la comunism.

În ale sale „Scrisori din Wuppertal", Engels demască obscurantismul și bigotismul burgheziei și al clerului german, arătînd lipsurile și situația grea a muncitorilor și meseriașilor, condamnați de crunta exploatare la o existență de mizerie.

Articolul „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor" este una din lucrările de critică literară în care tînărul publicist Engels luptă pentru un conținut ideologic al literaturii, și, vestejind filozofia de „juste milieu", care tinde să împace orientări opuse, supune unei critici grupul literar „Tînăra Germanie".

În articolul „Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei", Engels, ca democrat revoluționar, duce lupta împotriva reacționarului sistem de stat prusian și supune unei critici vehemente ideea „statului creștin-german" propovăduită de regele Frederic-Wilhelm al IV-lea, care voia să instaureze în Germania o monarhie absolutist-feudală după modelul celor medievale.

În volumul de față se publică o serie de lucrări scrise de Engels în timpul șederii sale în Anglia. Iată ce a scris Engels mai tîrziu despre influența pe care a exercitat-o studierea

* Vezi și *V. I. Lenin*, Opere, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, pag. 33.

economiei Angliei și a luptei de clasă din această țară asupra formării concepțiilor sale :

„La Manchester mă izbeam de faptul că realitățile economice, care nu jucaseră nici un rol, sau jucaseră un rol foarte mic în istoriografia de pînă atunci, constituie, cel puțin în lumea modernă, o forță istorică hotărîtoare ; că ele formează baza pe care se nasc actualele antagonisme de clasă ; că în toate țările în care, datorită marii industrii, aceste antagonisme de clasă s-au dezvoltat pe deplin, prin urmare îndeosebi în Anglia, ele stau, la rîndul lor, la baza partidelor politice, a luptelor dintre partide și, o dată cu ele, a istoriei politice în ansamblul ei". (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, editura „Dietz", 1955, pag. 319) *.

În scrierile „Poziția partidelor politice", „Situația clasei muncitoare din Anglia", „Scrisori din Londra" și într-o serie de alte articole, locul central îl ocupă problemele legate de economia și structura socială a Angliei. Engels caracterizează lupta economică și politică care se desfășoară în Anglia și dezvăluie cu clarviziune caracterul de clasă al partidelor politice din Anglia. Analizînd situația muncitorilor englezi și rolul pe care-l joacă ei în viața socială, Engels ajunge la concluzia că proletariatul este acea forță socială înaintată care va înfăptui revoluția socială în Anglia. Cu o profundă simpatie zugrăvește Engels lupta muncitorilor englezi, activitatea cartiștilor și a socialiștilor din Anglia. El se ocupă și de lupta poporului irlandez, subliniind totodată rolul hotărîtor al maselor populare în opera de eliberare a Irlandei de asuprirea națională.

Articolele „Progresele reformei sociale pe continent" și „Mișcarea de pe continent", publicate în „New Moral World", organul socialiștilor-utopiști englezi, adepți ai lui Robert Owen, vădesc interesul profund al lui Engels pentru mișcarea muncitorească franceză și pentru dezvoltarea ideilor socialiste în Franța, Germania și Elveția. Aceste articole conțin aprecierea critică a socialismului și comunismului utopic. În ele se citează unele fapte care caracterizează procesul de trecere a lui Marx și Engels de la democratismul revoluționar la comunism.

Articolele lui Engels publicate în „Analele germano-franceze" marchează trecerea lui definitivă la materialism și comunism.

---

* Vezi și *K. Marx* și *F. Engels*, Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 372.

În lucrarea sa „Schiță a unei critici a economiei politice", Engels „a analizat din punctul de vedere al socialismului fenomenele principale ale ordinii economice contemporane, arătînd că ele sînt consecințe necesare ale dominației proprietății private". (V. I. Lenin, Opere, vol. 2, ed. a 4-a, pag. 10) *. În această primă, deși încă nu îndeajuns de matură lucrare din domeniul științelor sociale, Engels a pus bazele criticii economiei politice burgheze și, o dată cu aceasta, a criticii societății capitaliste de pe pozițiile maselor asuprite și exploatate. Criticînd pe economiștii burghezi, Engels acordă multă atenție demascării respingătoarei teorii a populației formulate de Malthus, teorie născută din ura față de oameni. Engels demonstrează totala inconsistență a acestei „teorii" absurde și subliniază în mod special importanța progresului științific în dezvoltarea forțelor de producție ale societății.

În recenzia la cartea lui T. Carlyle „Trecut și prezent", carte consacrată în cea mai mare parte unor probleme sociale și situației muncitorilor englezi, Engels critică de pe pozițiile materialismului și ale ateismului concepțiile religioase ale lui Carlyle și încercările acestuia de a crea un „cult al eroilor". Ridicîndu-se cu hotărîre împotriva „cultului eroilor", Engels subliniază rolul maselor ca singura forță capabilă să traducă în viață ideile înaintate.

În articolele „Situația Angliei. Secolul al XVIII-lea" și „Situația Angliei. Constituția engleză", publicate în ziarul „Vorwärts", Engels face o analiză a revoluției industriale care a avut loc în Anglia, precum și a profundelor schimbări sociale și politice cauzate de aceasta. Engels supune unei critici ascuțite orînduirea politică a Angliei, demască ipocrizia constituției engleze, dezvăluie esența de clasă și caracterul mărginit al democrației burgheze.

Operele lui Marx și Engels în care se înfăptuiește în mod definitiv trecerea lor la materialism și comunism cuprind în germene ideile geniale dezvoltate în lucrările ulterioare ale întemeietorilor marxismului. Conținutul acestor lucrări se deosebește totuși în multe privințe de concepțiile științifice pe care le-au susținut Marx și Engels în lucrările lor de maturitate. Numai în urma unei munci titanice, fără răgaz, și a unei strînse și rodnice colaborări, Marx și Engels au creat știința care a produs o revoluție radicală în concepțiile despre natură și societate.

---

* Vezi și *V. I. Lenin*, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1955, pag. 10.

*
* *

În volumul I al ediției de față nu au fost incluse unele lucrări mai timpurii ale lui K. Marx și F. Engels, scrise de pe poziții idealiste, hegeliene de stînga ca : dizertația de doctorat a lui Marx „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur", pamfletele filozofice ale lui Engels împotriva lui Schelling și unele lucrări de publicistică. Nu a fost de asemenea inclusă nici lucrarea neterminată a lui K. Marx „Manuscrise economice-filozofice din 1844". Lucrări mai timpurii ale lui Marx și Engels, care prezintă interes pentru un cerc restrîns de specialiști, vor fi editate într-o culegere aparte.

Manuscrisul lui Marx „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului" se publică așa cum s-a păstrat, spre deosebire de forma mult mai prescurtată în care a apărut în prima ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels.

Institutul de marxism-leninism
de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

KARL MARX

1842—1844

[Karl Marx]

Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană [1]

De un renan

Noi nu facem parte dintre acei nemulţumiţi care exclamă încă înainte de apariţia noului edict prusian cu privire la cenzură : Timeo Danaos et dona ferentes *. Dimpotrivă, dat fiind că în noile instrucţiuni se încuviinţează examinarea unor legi deja promulgate, chiar dacă concluziile acesteia nu ar fi în sensul dorit de guvern, vom începe de îndată cu aceste instrucţiuni înseşi. *Cenzura* constituie *critica oficială* ; normele ei sînt norme critice şi, ca atare, ele pot fi cel mai puţin sustrase criticii, întrucît se situează pe un teren comun cu ea.

Desigur, oricare dintre noi nu va putea decît să aprobe *tendinţa generală* exprimată în introducerea la aceste instrucţiuni :

„Pentru a elibera *încă de pe acum* ** presa de îngrădirile inadmisibile care nu corespund intenţiei suverane, majestatea sa regele, printr-un înalt decret adresat Ministerului Regal la 10 crt., a binevoit să-şi exprime în mod categoric dezaprobarea sa faţă de orice constrîngere abuzivă impusă activităţii literare şi, recunoscînd importanţa şi necesitatea unei publicistici sincere şi decente, ne-a împuternicit să invităm din nou pe cenzori să respecte în modul cuvenit art. 2 al edictului cenzurii de la 18 octombrie 1819".

Firește ! Dacă cenzura este o necesitate, apoi este şi mai necesară cenzura făţişă, liberală.

Dar ceea ce trebuie să provoace de îndată o anumită nedumerire este *data* legii menţionate ; ea este datată 18 octombrie 1819. Cum vine asta ? Nu cumva este vorba de o lege care, datorită împrejurărilor, a trebuit să fie abrogată ? Se pare că nu, deoarece cenzorii sînt doar invitaţi s-o respecte

* — de greci, şi cînd vin cu daruri, mi-e frică *(Virgil,* „Eneida", II, 49). — *Nota Trad.*

** Sublinierile din acest citat aparţin lui Marx.

„din nou". Aşadar, pînă în 1842 legea a existat, însă nu a fost respectată, căci tocmai pentru a elibera *„încă de pe acum"* presa de îngrădirile inadmisibile care nu corespund intenţiei suverane se şi reaminteşte de ea.

Presa a fost supusă pînă acum, *contrar prevederilor legii*, unor îngrădiri inadmisibile — iată concluzia care se desprinde nemijlocit din această introducere.

Pledează oare această concluzie *împotriva legii* sau *împotriva cenzorilor ?*

Cu greu am *putea* afirma că ea pledează împotriva cenzorilor. Timp de 22 de ani s-au comis acţiuni ilegale de către o autoritate care are sub tutela ei interesul suprem al cetăţenilor, *spiritul lor*, o autoritate care, întrecînd chiar pe cenzorii romani, reglementează nu numai conduita fiecărui cetăţean, ci şi pe aceea a spiritului public. Să fie oare cu putinţă ca în statul prusian, stat care se făleşte şi cu organizarea şi cu administraţia sa, cei mai înalţi slujitori ai statului să fie atît de lipsiţi de scrupule în comportarea lor, să dea dovadă de o atît de consecventă lipsă de loialitate ? Sau statul, datorită unei permanente orbiri, a ales cumva pentru posturile cele mai dificile indivizii cei mai incapabili ? Sau, în sfîrşit, sînt, poate, supuşii statului prusian lipsiţi de orice posibilitate de a se plînge împotriva unor procedee ilegale ? Sînt cumva toţi scriitorii prusieni atît de ignoranţi şi de reduşi la minte, încît nu cunosc nici măcar legile care privesc existenţa lor, sau sînt ei prea laşi pentru a cere aplicarea lor ?

Dacă aruncăm toată vina asupra *cenzorilor*, va fi compromisă nu numai propria lor cinste, dar şi cinstea statului prusian, a scriitorilor prusieni.

Totodată, comportarea ilegală timp de peste douăzeci de ani a cenzorilor, în ciuda existenţei legii, ar constitui un argumentum ad hominem * că presa are nevoie de alte garanţii decît de asemenea dispoziţii generale date unor indivizi atît de lipsiţi de răspundere ; ar dovedi că însăşi esenţa cenzurii suferă de un viciu fundamental, pe care nu-l poate lecui nici o lege.

Dar dacă cenzorii au fost capabili şi *nu era bună legea*, atunci de ce să facem din nou apel la ea pentru a remedia un rău provocat de ea însăşi ?

Sau poate că *deficienţele obiective* ale instituţiei se pun pe seama *indivizilor* pentru a se obţine prin viclenie, în loc

* — argument convingător (literal : argumentul potrivit individului dat). — *Nota Trad.*

de o îmbunătăţire esenţială, o îmbunătăţire aparentă ? Acesta este procedeul obişnuit al *pseudoliberalismului*, care, atunci cînd e silit să facă concesii, sacrifică oamenii, uneltele, dar menţine neschimbat ceea ce este esenţial : instituţia. În felul acesta se abate atenţia unui public superficial.

Pornirea provocată de o cauză obiectivă se transformă într-o pornire împotriva unor persoane. Se creează iluzia că printr-o schimbare de persoane se va obţine însăşi schimbarea lucrurilor. De la cenzură privirea se îndreaptă spre unul sau altul dintre cenzori, şi insolenţa meschină cu care scribii mărunţi ai progresului comandat de sus îi tratează pe cei căzuţi în dizgraţie înseamnă tot atîtea omagii aduse guvernului.

În faţa noastră se ridică încă o dificultate.

Unii corespondenţi de ziare confundă instrucţiunile cenzurii cu noul edict al cenzurii. Ei se înşală, însă eroarea lor este scuzabilă. Edictul cenzurii de la 18 octombrie 1819 trebuia să aibă pînă în 1824 o valabilitate doar provizorie şi ar fi rămas pînă în zilele noastre o lege provizorie dacă nu am fi aflat, din instrucţiunile de faţă, că nu a fost pus niciodată în aplicare.

Edictul din 1819 a fost şi el tot o măsură *provizorie*, numai că atunci termenul pentru aşteptarea legilor definitive a fost fixat la cinci ani, pe cînd în instrucţiunile noi nu se fixează nici un termen, şi că *atunci* obiectul aşteptării erau *legile cu privire la libertatea presei*, în timp ce *acum* obiectul acestei aşteptări îl constituie *legile cenzurii*.

Alţi corespondenţi de ziare privesc instrucţiunile cenzurii ca o reînnoire a vechiului edict al cenzurii. Această eroare a lor va fi dezminţită de înseşi aceste instrucţiuni.

Noi considerăm instrucţiunile cenzurii drept *spiritul anticipat* al prezumtivei legi a cenzurii. Prin aceasta ne ţinem strict de spiritul edictului cenzurii din 1819, potrivit căruia *legile* şi *ordonanţele* sînt considerate ca avînd aceeaşi semnificaţie pentru presă. (Vezi edictul menţionat, art. XVI, nr. 2).

Dar să revenim la instrucţiuni.

„În conformitate cu această lege — şi anume cu art. 2 — cenzura nu trebuie să stinghereasca cercetarea serioasă şi modestă a adevărului sau să impună scriitorilor o constrîngere inadmisibilă şi nici să stăvilească circulaţia liberă a cărţilor pe piaţă".

Cercetarea adevărului pe care nu trebuie s-o stinghereasca cenzura este calificată mai îndeaproape ca *serioasă* şi *mo-*

destă. Nici unul din aceste două calificative nu se referă la conţinutul cercetării, ci, dimpotrivă, la ceva situat în afara conţinutului ei. Ele separă dintru început cercetarea de adevăr, silind-o să nu piardă din vedere un al treilea element, necunoscut. Însă o cercetare care are ochii îndreptaţi în permanenţă spre acest al treilea element, înzestrat prin lege cu o irascibilitate îndreptăţită, nu va pierde oare din vedere adevărul? Nu este oare prima datorie a celui ce caută adevărul să se îndrepte direct spre adevăr, fără să privească în dreapta sau în stînga? Nu uit oare să spun lucrul însuşi dacă îmi pot şi mai puţin permite să uit că trebuie să-l spun în forma prescrisă?

Adevărul este tot atît de puţin modest ca şi lumina; şi faţă de cine ar trebui să fie modest? Faţă de sine însuşi? Verum index sui et falsi *. Atunci *faţă de neadevăr?*

Dacă modestia constituie trăsătura caracteristică a cercetării, atunci ea este mai curînd un indiciu al temerii de adevăr decît al temerii de neadevăr. Ea este un fel de mijloc de descurajare la fiecare pas pe care-l fac înainte. *Ea este pentru cercetare o teamă impusă ca nu cumva să găsească rezultatul,* un mijloc de apărare împotriva adevărului.

Apoi: adevărul este universal, el nu-mi aparţine numai mie, el aparţine tuturor; eu îi aparţin lui, nu el mie. Proprietatea mea e *forma*, ea constituind individualitatea mea spirituală. Le style c'est l'homme **. Şi încă în ce măsură! Legea îmi permite să scriu, dar mă obligă să scriu într-un alt stil decît *al meu!* Am voie să dezvălui fizionomia mea spirituală, dar trebuie mai întîi să-mi compun o expresie *la comandă!* Care om cu simţul demnităţii nu va roşi în faţa acestei pretenţii şi nu va prefera să-şi ascundă capul sub togă? Toga, cel puţin, permite să bănuieşti sub ea un cap de Jupiter. Expresia la comandă nu înseamnă altceva decît: bonne mine à mauvais jeu ***.

Voi admiraţi încîntătoarea diversitate, nesecata bogăţie a naturii. Voi nu cereţi trandafirului să răspîndească aceeaşi mireasmă ca violeta, dar bogăţiei celei mai mari, spiritului, îi pretindeţi să aibă *un singur* fel de manifestare? Eu sînt umorist, dar legea îmi ordonă să scriu serios. Eu sînt îndrăzneţ, dar legea îmi ordonă ca stilul meu să fie modest. *Cenu-*

---

* — adevărul este o dovadă pentru sine şi pentru ceea ce este fals (din „Etica" lui Spinoza). — *Nota Trad.*

** — stilul este omul. — *Nota Trad.*

*** — haz de necaz. — *Nota Trad.*

şiu pe fond cenuşiu — iată singura culoare îngăduită libertăţii. Fiecare picătură de rouă în care se răsfrînge soarele sclipeşte într-un curcubeu de culori, însă soarele spiritual, în oricîţi indivizi sau în orice obiecte s-ar reflecta, trebuie să producă doar o singură culoare, *culoarea oficială!* Forma esenţială a spiritului este *seninătatea*, *lumina*, şi voi aveţi pretenţia ca *umbra* să fie singura lui formă de manifestare corespunzătoare; îi cereţi să se îmbrace numai în negru, şi totuşi printre flori nu există nici una neagră. Esenţa spiritului este întotdeauna *adevărul însuşi*; şi ce-i impuneţi voi ca esenţă? *Modestia*. Numai calicul este modest, spune Goethe [2], şi într-un asemenea calic vreţi voi să transformaţi spiritul? Sau, dacă e vorba de acea modestie a geniului de care vorbeşte Schiller [3], atunci transformaţi-i mai întîi pe toţi cetăţenii, şi mai ales pe cenzorii voştri, în genii. Dar, în cazul acesta, modestia geniului nu rezidă cîtuşi de puţin în ceea ce constă limba cultă, şi anume în a vorbi fără accent şi fără dialect, ci, dimpotrivă, în a vorbi cu accentul propriu lucrului şi în dialectul esenţei lui. Ea constă în a uita atît modestia cît şi lipsa de modestie şi în a distinge lucrul însuşi. Modestia generală a spiritului este raţiunea, acea libertate universală care se comportă faţă de *fiecare natură* potrivit *caracterului esenţial al acesteia*.

Apoi, dacă *seriozitatea* nu corespunde acelei definiţii a lui Tristram Shandy [4], după care ea este o atitudine făţarnică a trupului menită să acopere deficienţele sufletului, ci vrea să însemne seriozitate *obiectivă*, atunci întreaga prescripţie cade de la sine. Căci eu tratez cu seriozitate ridicolul atunci cînd îl ridiculizez; şi cea mai gravă lipsă de modestie a spiritului constă în a fi modest faţă de lipsa de modestie.

Seriozitate şi modestie! Ce noţiuni neprecise, relative! Unde încetează seriozitatea şi unde începe gluma? Unde încetează modestia şi unde începe lipsa de modestie? Sîntem la cheremul *temperamentului* unui cenzor. Şi ar fi fost tot atît de nedrept să i se indice acestuia temperamentul ca şi scriitorului stilul. Dacă vreţi să fiţi consecvenţi în critica voastră estetică, atunci interziceţi atît cercetarea *prea serioasă* cît şi cea *prea modestă* a adevărului, căci seriozitatea exagerată este lucrul cel mai ridicol, iar modestia exagerată este cea mai amară ironie.

În sfîrşit, se porneşte aici de la o concepţie complet sucită şi abstractă *a adevărului* însuşi. Toate obiectele activităţii literare sînt înglobate în reprezentarea generală de „*adevăr*".

Dar dacă facem abstracţie de tot ce este *subiectiv*, adică de faptul că unul şi acelaşi obiect se reflectă în mod diferit în diferiţi indivizi şi că-şi transpune diferitele sale laturi în tot atîtea caractere spirituale diferite, atunci nu exercită oare *caracterul obiectului* nici o influenţă, fie ea cît de mică, asupra cercetării ? Adevărul nu include numai rezultatul, ci şi calea care duce spre el. Cercetarea adevărului trebuie să fie ea însăşi adevărată şi adevărata cercetare este adevărul în desfăşurare, ale cărui verigi împrăştiate se înlănţuie în rezultat. Şi nu trebuie oare felul cercetării să se modifice după obiect ? Cînd obiectul rîde, ea trebuie să fie serioasă, iar cînd obiectul este incomod, ea trebuie să fie modestă. Voi încălcaţi deci atît drepturile obiectului cît şi pe acelea ale subiectului. Înţelegeţi adevărul în mod abstract şi faceţi din spirit un *judecător de instrucţie* care îl *înregistrează* pur şi simplu.

Sau poate că toate aceste frămîntări metafizice nu sînt necesare ? Poate că adevărul trebuie înţeles pur şi simplu astfel : *adevăr este ceea ce ordonă guvernul*, iar *cercetarea* intervine ca un al treilea element inutil şi inoportun, care, *din motive de etichetă*, nu poate însă fi respins cu totul ? Cam aşa se pare că stau lucrurile. Căci cercetarea este concepută din capul locului *ca ceva opus* adevărului şi de aceea ea apare în dubioasa tovărăşie oficială a seriozităţii şi a modestiei, virtuţi pe care se cuvine, ce-i drept, să le aibă laicul în faţa preotului. Inteligenţa guvernului este singura raţiune a statului. Este drept că celeilalte inteligenţe şi flecărelilor ei i se pot face, în anumite împrejurări, anumite concesii, dar ea trebuie să fie conştientă de aceste concesii şi de faptul că, în fond, e lipsită de drepturi şi, ca atare, se cuvine să fie modestă şi plecată, serioasă şi plicticoasă. Cînd Voltaire spune : „tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux" [*5], aici genul ennuyeux devine cel exclusiv, după cum o dovedeşte cu prisosinţă însăşi referirea la „Dezbaterile dietei renane". N-ar fi mai bine să ne întoarcem la vechiul şi frumosul stil cancelarist german ? Să scrieţi liber, însă fiecare cuvînt să fie în acelaşi timp o reverenţă în faţa cenzurii liberale, care lasă să treacă părerile voastre, pe cît de serioase pe atît de modeste. Dar nu cumva să pierdeţi sentimentul cucerniciei !

---

* — „toate genurile sînt bune în afară de genul plicticos". — *Nota Trad.*

Legea nu pune *accentul* pe adevăr, ci pe modestie şi seriozitate. Aşadar, totul provoacă suspiciune — seriozitatea, modestia şi mai ales adevărul, al cărui cuprins larg şi imprecis pare să ascundă un adevăr foarte precis şi de natură foarte dubioasă.

„Cenzura — se spune mai departe în instrucţiuni — nu trebuie în nici un caz să fie aplicată într-un spirit chiţibuşar care să depăşească cadrul prevederilor acestei legi".

Prin *această lege* se înţelege, în primul rînd, art. 2 al edictului din 1819, însă mai departe instrucţiunile se referă la *„spiritul"* edictului cenzurii în genere. Ambele dispoziţii pot fi uşor puse de acord. Art. 2 este *spiritul concentrat* al edictului cenzurii, spirit care este mai amplu determinat şi specificat în celelalte articole. Credem că nu putem face o mai bună caracterizare a spiritului menţionat decît redînd *următoarele lui formulări* :

Art. VII. *„Libertatea cenzurii, acordată p î n ă a c u m Academiei de Ştiinţe şi universităţilor, se suspendă prin aceasta pe o durată de cinci ani".*

§ 10. *„Prezenta hotărîre provizorie* rămîne în vigoare, cu începere de azi, timp de cinci ani. Înainte de expirarea acestui termen se va examina în mod temeinic, în Adunarea federală, modul în care *pot* fi aplicate în practică dispoziţiile similare cu privire la *libertatea presei menţionate* în articolul al 18-lea al Actelor federale, după care va urma o hotărîre definitivă cu privire la *limitele* normale ale *libertăţii presei* în Germania".

O lege care suspendă *libertatea presei* acolo unde ea mai există şi care, cu ajutorul *cenzurii*, o face inutilă acolo unde ea trebuia să fie introdusă nu poate fi considerată ca fiind prea favorabilă presei. De altfel § 10 recunoaşte aproape pe faţă că în locul *libertăţii presei*, propuse în articolul 18 al Actului federal [6] şi care, poate, va fi cîndva aplicată în practică, se introduce o *lege a cenzurii* cu caracter provizoriu. Acest quid pro quo * dezvăluie cel puţin că specificul epocii a impus îngrădirea presei, că edictul îşi are originea în suspiciunile faţă de presă. Se caută chiar să se invoce ca scuză a acestui dezacord faptul că e vorba de o măsură provizorie, valabilă pe o durată de numai cinci ani ; *din păcate*, ea a rămas în vigoare timp de 22 de ani.

Chiar rîndul următor ne arată cum instrucţiunile se bat cap în cap, nevrînd, pe de o parte, ca cenzura să fie aplicată

* — confuzie. — *Nota Trad.*

într-un spirit care să depășească prevederile edictului și cerîndu-i, pe de altă parte, o asemenea depășire :

„Cenzorul poate, bineînțeles, să permită și o dezbatere liberă a problemelor interne".

Cenzorul *poate*, dar nu e obligat să facă acest lucru, întrucît el nu constituie o necesitate ; chiar și numai acest liberalism precaut depășește foarte categoric nu numai spiritul edictului cenzurii, ci și anumite cerințe categorice ale lui. Vechiul edict al cenzurii, și anume art. 2 citat în instrucțiuni, interzice o *dezbatere liberă* nu numai a problemelor prusiene, dar nici măcar a celor *chinezești*.

„Din această categorie — în care se încadrează acțiunile împotriva securității statului prusian și a statelor federale germane, se comentează în instrucțiuni — fac parte toate încercările de a prezenta *într-o lumină favorabilă* partidele, existente *în indiferent ce țară*, care urmăresc răsturnarea orînduirii de stat".

Este oare permisă, în asemenea condiții, o dezbatere *liberă* a problemelor interne ale Chinei și Turciei ? Și dacă chiar asemenea referiri îndepărtate pot periclita securitatea susceptibilă a Federației germane, cum să nu i-o pericliteze un cuvînt dezaprobator cu privire la problemele ei *interne* ?

Instrucțiunile se abat astfel într-o direcție liberală de la spiritul art. 2 din edictul cenzurii, o *abatere* a cărei *esență* se va clarifica ulterior, dar care din punct de vedere *formal* este suspectă chiar și numai prin aceea că se declară a fi o consecință a art. 2, din care instrucțiunile citează în mod prudent numai *prima jumătate*, invitîndu-l însă în același timp pe cenzor să *consulte însuși articolul*. Pe de altă parte însă instrucțiunile depășesc în aceeași măsură *edictul cenzurii în direcția neliberală*, adăugînd la vechile *îngrădiri ale presei* altele *noi*.

În art. 2, citat mai sus, al edictului cenzurii se spune :

„Scopul ei (al cenzurii) este de a împiedica tot ce se opune *principiilor generale* ale religiei, *indiferent* de opiniile și de doctrinele *diferitelor* partide religioase și ale *diferitelor* secte tolerate în stat".

În 1819 domina încă raționalismul, care înțelegea prin religie în genere așa-zisa religie a rațiunii. Acest *punct de vedere raționalist* este și punctul de vedere al edictului cenzurii, care, ce-i drept, este atît de inconsecvent, încît, deși are drept scop apărarea religiei, totuși se situează pe o poziție nereli-

gioasă. Căci a separa principiile generale ale religiei de conţinutul ei pozitiv şi de forma ei determinată înseamnă a contrazice înseşi principiile generale ale religiei, întrucît fiecare religie crede că se deosebeşte de celelalte religii *închipuite* prin *esenţa ei particulară* şi că, datorită *formei sale determinate*, tocmai ea este *religia cea adevărată*. Noile instrucţiuni cu privire la cenzură omit, în citarea art. 2, a *doua parte* restrictivă a acestuia, conform căreia diferitele partide şi secte religioase nu se bucură de inviolabilitate, dar ele nu se opresc aici, ci ne oferă următorul comentariu :

„Tot ce este îndreptat *în mod frivol, ostil* împotriva religiei *creştine* în general sau împotriva unei *anumite doctrine* nu poate fi tolerat".

Vechiul edict al cenzurii nu menţionează cu nici un cuvînt religia *creştină* ; dimpotrivă, el face deosebire între religie şi *toate* partidele religioase şi sectele luate în parte. Noile instrucţiuni ale cenzurii nu numai că transformă religia în religie *creştină*, dar mai vorbesc şi despre o *anumită doctrină*. Acesta-i rodul preţios al ştiinţei noastre, devenită creştină ! Mai vrea cineva să nege că ea a făurit noi cătuşe presei ? Nu este permis să ataci religia *nici în general, nici în particular*. Ori credeţi, poate, că cuvintele „frivol, ostil" fac din lanţurile noi lanţuri de trandafiri ? Cu cîtă dibăcie au fost alese cuvintele : *frivol, ostil* ! Adjectivul „frivol" se adresează decenţei cetăţeanului, el este cuvîntul exoteric pentru lume, dar cenzorului i se şopteşte la ureche adjectivul „ostil", care este interpretarea juridică a frivolităţii. Noi vom mai găsi încă multe exemple de asemenea tact fin în aceste instrucţiuni, care adresează publicului un cuvînt subiectiv care-l face să roşească, iar cenzorului un cuvînt obiectiv care-l face pe scriitor să pălească. În felul acesta se pot transpune în muzică pînă şi nişte lettres de cachet [7].

Şi cît de ciudat se contrazic instrucţiunile cenzurii ! Frivol este numai atacul incomplet, îndreptat împotriva anumitor trăsături ale fenomenului, fără a fi destul de profund şi de serios pentru a atinge esenţa obiectului ; *tocmai combaterea elementului particular ca atare* este frivolă. Dacă, prin urmare, este interzis să ataci religia creştină în general, rezultă că este permis numai atacul frivol împotriva ei. Invers, atacul îndreptat împotriva principiilor generale ale religiei, împotriva esenţei ei, împotriva elementului particular, *în măsura în care acesta este o manifestare* a esenţei, constituie un atac ostil. Religia poate fi atacată numai într-un mod *ostil sau fri-*

vol, un al treilea mod nu există. Această inconsecvență în care se încurcă instrucțiunile este, desigur, numai o *aparență*, căci ea se bazează pe aparența că în genere ar mai fi permis *vreun* atac împotriva religiei ; dar este suficientă o privire imparțială pentru a ne da seama că această aparență este o simplă aparență. Nu este permis să ataci religia nici în mod ostil, nici în mod frivol, nici în general și nici în particular, *deci în nici un fel*.

Dar dacă instrucțiunile, în vădită contradicție cu edictul cenzurii din 1819, pun noi cătușe *presei filozofice*, atunci ar trebui să fie măcar atît de consecvente încît să elibereze *presa religioasă* din vechile cătușe pe care i le-a pus precedentul edict, raționalist. Căci el proclamă de asemenea drept scop al cenzurii :

„să ia poziție împotriva atragerii fanatice a dogmelor religioase în politică și împotriva *confuziei de idei* care rezultă de aici".

Noile instrucțiuni sînt, desigur, destul de prudente pentru a trece sub tăcere acest punct în *comentariul* lor ; totuși, prin *citarea art. 2* îl menționează și pe el. Ce înseamnă atragere fanatică a dogmelor religioase în politică ? Înseamnă a face din dogmele religioase, conform naturii lor specifice, factorul determinant în stat, adică a face din *esența particulară a religiei măsura statului*. Vechiul edict al cenzurii putea, pe bună dreptate, să ia poziție împotriva acestei confuzii de idei, căci el lasă pe seama criticii religia particulară, conținutul ei determinat. Însă vechiul edict se baza pe *raționalismul* plat, superficial, disprețuit de voi înșivă. Voi însă, care bazați statul, chiar în amănuntele sale, pe *credință* și pe *creștinism*, voi, adepți ai unui *stat creștin*, cum mai puteți recomanda cenzurii să prevină această confuzie de idei ?

Confundarea principiului politic cu cel creștin-religios a devenit un *credo oficial*. Vom lămuri în cîteva cuvinte această confuzie. Dacă vorbim numai de religia creștină ca fiind cea recunoscută, există în statul vostru catolici și protestanți. Și unii și alții au aceleași pretenții față de stat, după cum au și aceleași obligații față de el. Făcînd abstracție de divergențele lor religioase, ei cer în mod egal ca statul să fie realizarea rațiunii politice și juridice. Voi însă vreți un *stat creștin*. Dacă statul vostru este numai *creștin-luteran*, atunci el devine pentru *catolic* o biserică de care acesta nu aparține și pe care trebuie s-o respingă ca fiind eretică, o biserică a cărei esență intimă este în contradicție cu el. În cazul contrar rezultă o

situaţie identică. Dacă însă declaraţi drept spirit *particular* al statului vostru *spiritul general al creştinismului*, atunci voi hotărîţi *ce* înseamnă spiritul general al creştinismului tot pe baza vederilor voastre protestante. Voi precizaţi *ce* înseamnă *stat creştin*, cu toate că ultima perioadă de timp v-a arătat că slujbaşii guvernului nu pot trage o linie de demarcaţie între religios şi lumesc, între stat şi biserică. Nu *cenzorii*, ci *diplomaţii* trebuiau nu *să decidă*, ci *să ducă tratative* în legătură cu această *confuzie de idei*[8]. În sfîrşit, vă situaţi pe un punct de vedere *eretic* atunci cînd respingeţi o anumită dogmă ca fiind neesenţială. Dacă definiţi statul vostru ca *general-creştin*, atunci recunoaşteţi printr-o formulă diplomatică că el *nu* este *creştin*. Prin urmare, ori interziceţi în general atragerea religiei în politică, dar nu aceasta este intenţia voastră, căci voi nu vreţi să bazaţi statul pe raţiunea liberă, ci pe credinţă ; religia reprezintă pentru voi *sancţionarea generală a pozitivului* ; ori permiteţi şi atragerea *fanatică* a religiei în politică. Lăsaţi-o să facă politică *în felul ei*, dar nici aceasta nu vă convine : religia trebuie să susţină puterea laică, însă fără ca puterea laică să se subordoneze religiei. Din momentul în care atrageţi religia în politică, orice dorinţă a puterii *laice* de a hotărî *cum* trebuie să se comporte religia în politică devine o pretenţie nesăbuită, ba chiar o pretenţie *ireligioasă*. Dacă cineva, îmboldit de sentimente religioase, doreşte să se alieze cu religia, el trebuie să-i acorde acesteia, în toate problemele, cuvîntul hotărîtor. Sau, poate, înţelegeţi prin religie *cultul propriei voastre puteri nelimitate şi al înţelepciunii voastre guvernamentale* ?

Spiritul ortodox al recentelor instrucţiuni cu privire la cenzură mai intră şi altminteri în conflict cu *raţionalismul* vechiului edict al cenzurii. Acesta include, printre scopurile cenzurii, şi reprimarea a tot „ceea ce lezează *morala* şi bunele moravuri". Instrucţiunile menţionează acest alineat ca *citat* din art. al II-lea. Dar dacă, în *comentariul lor* în legătură cu religia, instrucţiunile fac unele completări în ceea ce priveşte morala, observăm în acest comentariu o serie de omisiuni. Lezarea *moralei* şi a *bunelor moravuri* devine o încălcare „a bunei cuviinţe, a obiceiurilor şi a decenţei exterioare". Precum vedem, *morala ca morală*, ca *principiu al unei lumi* care ascultă de legi proprii *dispare*, şi în locul esenţei ei apar manifestări exterioare, *onestitatea poliţienească, buna-cuviinţă convenţională*. Cinsteşte pe cel ce merită să fie cinstit — iată adevărata consecvenţă. Legiuitorul specific creştin *nu poate recu-*

noaşte morala ca o sferă independentă, care este sfîntă prin ea însăşi, căci esenţa ei intimă, generală el o revendică pentru religie. Morala independentă lezează principiile generale ale religiei, iar noţiunile particulare ale religiei sînt contrare moralei. Morala recunoaşte numai propria ei religie generală şi raţională, iar religia numai morala ei particulară pozitivă. Prin urmare în conformitate cu aceste instrucţiuni, cenzura va trebui să respingă pe eroii intelectuali ai moralei — cum ar fi, de pildă, Kant, Fichte, Spinoza — ca oameni fără religie, ca oameni care încalcă buna-cuviinţă, obiceiurile şi decenţa exterioară. Toţi aceşti moralişti pornesc de la o contradicţie principială între morală şi religie, deoarece după ei *morala* se bazează pe *autonomia* spiritului omenesc, iar *religia* pe *eteronomia* lui. De la aceste inovaţii nedorite ale cenzurii, care se manifestă, pe de o parte, prin slăbirea conştiinţei ei morale, iar, pe de altă parte, prin ascuţirea riguroasă a conştiinţei ei religioase, trecem la lucrurile mai îmbucurătoare, la *concesii*.

„De aici rezultă, în special, că scrierile în care se face o apreciere generală a administraţiei statului sau numai a unor sectoare ale ei, în care sînt cercetate după valoarea lor internă legile promulgate sau cele care urmează a fi promulgate, în care sînt dezvăluite greşeli sau lacune, în care se sugerează sau se propun îmbunătăţiri, că asemenea scrieri nu trebuie reprobate pentru motivul că sînt scrise în alt spirit decît acela al guvernului, cu condiţia ca forma lor să fie decentă şi ca *la baza tendinţei* lor *să stea buna-credinţă*".

Modestia şi seriozitatea cercetării — această cerinţă este comună noilor instrucţiuni şi edictului cenzurii, dar instrucţiunile se mulţumesc tot atît de puţin cu forma *decentă* ca şi cu adevărul conţinutului. Criteriul lor principal devine *tendinţa*; mai mult chiar: ea este ideea care le străbate de la un capăt la celălalt, în timp ce în edictul însuşi nici nu poate fi găsit măcar *cuvîntul* tendinţă. În ce constă ea nu pomenesc nici noile instrucţiuni; dar cît de importantă este considerată tendinţa, o dovedeşte următorul pasaj:

„Este însă o premisă *absolut necesară* ca *tendinţa* consideraţiilor exprimate împotriva măsurilor luate de guvern să nu fie ostilă şi rău intenţionată, ci de bună-credinţă, şi se cere din partea cenzorului bunăvoinţă şi înţelegere, ca el să ştie să deosebească pe una de cealaltă. Ţinînd seamă de aceasta, cenzorii trebuie totodată să-şi îndrepte în mod special atenţia asupra formei şi limbajului scrierilor destinate publicării şi, dacă prin patima, violenţa şi aroganţa lor ele manifestă o *tendinţă* dăunătoare, să nu permită publicarea lor".

Prin urmare, scriitorul devine victima *celui mai cumplit terorism*, este supus *jurisdicţiei suspiciunii*. Legile împotriva *tendinţei*, legi care nu stabilesc norme obiective, sînt legi teroriste, de felul acelora pe care le-au impus extrema necesitate de stat sub Robespierre şi corupţia statului sub împăraţii romani. Legile care consideră drept principalele lor criterii nu *acţiunile ca atare*, ci *convingerile* persoanei care acţionează nu reprezintă altceva decît *sancţionarea pozitivă a ilegalităţii*. Mai bine să procedezi ca acel ţar al Rusiei care a pus pe cazacii aflaţi în serviciul său să tundă fiecăruia barba, decît să faci din convingerea care m-a determinat să port barbă criteriul tunderii mele.

Numai în măsura în care mă *manifest*, în măsura în care intru în sfera realului, intru şi în sfera legislatorului. Pentru lege eu nu exist, nu constitui un obiect al ei decît prin *fapta mea*. Numai datorită ei intru sub rigorile legii ; căci numai pentru faptă revendic un drept la existenţă, un *drept al realităţii*, şi prin urmare numai datorită ei *dreptul real* capătă putere asupra mea. Însă legea împotriva tendinţei pedepseşte nu numai ceea ce fac, ci şi ceea ce cred, *independent* de faptele mele. Ea este, prin urmare, o insultă adusă onoarei cetăţeanului, o lege care vexează existenţa mea.

Oricît m-aş suci şi m-aş răsuci, nu de starea de fapt e vorba aici. Existenţa mea este suspectată, esenţa mea intimă, individualitatea mea, este considerată ceva *nefast* şi, *din cauza acestei păreri*, sînt *sancţionat*. Legea nu mă pedepseşte pentru fapta rea pe care o săvîrşesc, ci pentru fapta rea pe care nu o săvîrşesc. În realitate sînt pedepsit pentru că acţiunea mea *nu* este *contrară legii*, căci numai prin aceasta îl oblig pe judecătorul indulgent, binevoitor să urmărească *convingerile* mele *dăunătoare*, care sînt destul de abile să nu se manifeste pe faţă.

Legea împotriva convingerilor *nu este* o *lege a statului* pentru *cetăţeni*, ci *legea unui partid împotriva altui partid*. Legea împotriva tendinţei anulează egalitatea cetăţenilor în faţa legii. Ea este o lege a dezbinării, şi nu a unificării, iar toate legile care dezbină sînt reacţionare. Ea nu este o lege, ci un *privilegiu*. Unul are voie să facă ceea ce altuia nu-i este permis nu pentru că acestuia i-ar lipsi o calitate obiectivă, ca, bunăoară, copilului calitatea de a încheia contracte ; nu, motivul este că buna sa intenţie, convingerile sale sînt suspecte. *Statul moral* presupune că membrii săi au *convingerile statului* chiar dacă ei se situează pe o *poziţie opusă aceleia a unui*

organ al statului sau a *guvernului*. Dar într-o societate în care *un* organ se crede posesorul unic şi exclusiv al raţiunii de stat şi al moralităţii de stat, în care un guvern intră în contradicţie principială cu poporul, considerînd, din această cauză, *convingerile lui antistatale* drept convingerile normale generale, într-o asemenea societate conştiinţa încărcată a clicii politicianiste inventează legi împotriva tendinţelor, *legi de răzbunare* împotriva unor convingeri care nu sălăşluiesc decît în înseşi rîndurile membrilor guvernului. Legile împotriva convingerilor au la bază lipsa de convingeri, concepţia imorală materială despre stat. Ele sînt un strigăt indiscret al conştiinţei încărcate. Şi cum poate fi aplicată o asemenea lege ? Printr-un mijloc mai revoltător decît legea însăşi : prin *spioni* sau convenindu-se dinainte ca să fie considerate suspecte întregi curente literare, ceea ce implică, firește, şi sarcina de a iscodi în plus cărui curent îi aparţine fiecare individ. Aşa cum, în legea împotriva tendinţei, *forma legii contrazice conţinutul*, aşa cum *guvernul* care decretează această lege combate cu îndîrjire ceea ce este el însuşi, adică convingerile antistatale, tot aşa acest guvern, în fiecare caz particular, reprezintă faţă de propriile sale legi, ca să zicem aşa, o *lume întoarsă pe dos*, căci el măsoară cu o dublă măsură. Ceea ce pentru o parte este drept înseamnă pentru cealaltă parte încălcarea dreptului. *Înseşi legile guvernului reprezintă contrarul a ceea ce ele stabilesc drept lege.*

În această dialectică se încurcă şi *noile instrucţiuni ale cenzurii*. Ele cad în contradicţia de a comite chiar ele şi de a pretinde cenzorilor tot ceea ce în presă ar condamna ca acţiuni antistatale.

Astfel instrucţiunile interzic scriitorilor să suspecteze convingerile unor persoane sau ale unor clase întregi, şi în acelaşi timp ele ordonă cenzorilor să împartă pe toţi cetăţenii în suspecţi şi nesuspecţi, în oameni de bună-credinţă şi oameni de rea-credinţă. Critica, interzisă presei, devine o obligaţie de fiecare zi pentru criticul guvernamental ; dar lucrurile nu se mărginesc la această intervertire. În cadrul presei, antistatalul apărea, potrivit conţinutului său, ca ceva particular, însă [potrivit cu] forma sa era general, adică supus judecăţii tuturor.

Acum însă totul e întors cu capul în jos. *Potrivit conţinutului său*, particularul apare acum ca îndreptăţit, iar antistatalul apare ca opinie a statului, ca drept al statului, ca ceva particular care, potrivit formei sale, este inaccesibil înţele-

gerii generale, fiind izgonit din arena liberă a publicităţii în biroul criticului guvernamental. Astfel instrucţiunile îşi propun să apere religia, dar încalcă principiul cel mai general al tuturor religiilor: caracterul sacrosanct şi inviolabilitatea convingerilor subiective. Ele proclamă pe cenzor ca judecător al inimii în locul lui dumnezeu. Astfel ele interzic expresii ofensatoare şi aprecieri defăimătoare la adresa unor persoane, dar vă expun zilnic aprecierilor ofensatoare şi defăimătoare ale cenzorului. Astfel instrucţiunile vor să înăbuşe bîrfelile unor indivizi răuvoitori sau rău informaţi şi în acelaşi timp îl obligă pe cenzor să se bizuie pe asemenea bîrfeli şi pe spionajul unor indivizi dezinformaţi şi răuvoitori şi să se ocupe de ele, coborînd aprecierea, din sfera conţinutului obiectiv, în sfera părerii subiective sau a arbitrarului. Astfel nu trebuie suspectată intenţia statului, însă instrucţiunile pornesc tocmai de la suspiciuni îndreptate împotriva statului. Astfel, sub o bună aparenţă nu trebuie să se ascundă nişte intenţii rele, dar înseşi instrucţiunile se bazează pe o aparenţă înşelătoare. Astfel ele îşi propun să înalţe sentimentul naţional, dar se sprijină pe o concepţie care înjoseşte naţiunea. Ele ne cer să ne conformăm legilor, să respectăm legile, dar în acelaşi timp ne obligă să respectăm instituţii care ne pun în afara legii şi ridică samavolnicia la rangul de drept. Trebuie să respectăm în aşa măsură principiul personalităţii, încît să avem încredere în cenzor în ciuda instituţiei deficiente a cenzurii; voi însă încălcaţi în aşa măsură principiul personalităţii, încît o judecaţi nu după faptele ei, ci după părerea pe care v-aţi format-o despre intenţiile acţiunilor ei. Voi cereţi modestie, însă porniţi de la colosala lipsă de modestie de a proclama pe unii slujbaşi ai statului iscoade ale inimii, atotştiutori, filozofi, teologi, oameni politici, Apolloni din Delfi. Pe de o parte ne impuneţi respectarea lipsei de modestie, iar pe de altă parte ne interziceţi lipsa de modestie. Adevărata lipsă de modestie constă însă în a atribui anumitor indivizi desăvîrşirea speciei. Cenzorul este un individ particular, în timp ce presa întruchipează în sine specia. Nouă ne prescrieţi încredere, în timp ce conferiţi neîncrederii putere de lege. Voi credeţi că instituţiile voastre de stat sînt în stare să facă dintr-un biet muritor, dintr-un funcţionar, un sfînt pentru care imposibilul devine posibil. Dar aveţi atît de puţină încredere în organismul vostru de stat, încît vă temeţi de părerea izolată a unei persoane particulare; căci voi trataţi presa ca pe o persoană particulară.

Despre funcţionari credeţi că vor proceda cu totul impersonal, fără pică şi fără pasiune, fără obtuzitate sau slăbiciuni omeneşti. Dar voi suspectaţi impersonalul, *ideile,* că ar fi pline de intrigi personale şi perfidii subiective. Instrucţiunile cer o încredere nelimitată faţă de pătura funcţionarilor şi pornesc de la o neîncredere nelimitată faţă de pătura nefuncţionarilor. De ce nu le-am plăti şi noi cu aceeaşi monedă? De ce să nu ne fie nouă suspectă tocmai această pătură a funcţionarilor? Acelaşi lucru în ceea ce priveşte caracterul. De la bun început omul nepărtinitor trebuie să aibă mai multă consideraţie pentru caracterul criticului care se pronunţă în mod public decît pentru al celui care critică pe ascuns.

Ceea ce este în genere rău rămîne tot rău, indiferent de individul care e purtătorul acestui rău, fie el critic particular sau critic în slujba guvernului, numai că în acest din urmă caz răul este autorizat şi este privit de cei de sus ca ceva necesar pentru a realiza binele de jos.

Cenzura tendinţei şi *tendinţa cenzurii* — iată ce *ne dăruiesc recentele instrucţiuni liberale.* Nimeni nu ne va lua în nume de rău faptul că trecem cu o anumită neîncredere la celelalte dispoziţii ale lor.

„Expresiile ofensatoare şi aprecierile defăimătoare la adresa diferitor persoane nu sînt proprii a fi publicate".

Nu sînt proprii a fi publicate! În locul acestei formulări blînde ar fi fost mai nimerit ca aprecierea ofensatoare şi defăimătoare să fi primit o precizare obiectivă.

„Acelaşi lucru e valabil şi pentru suspectarea convingerilor unor persoane *sau*" (un „sau" plin de înţeles) „a unor clase întregi, pentru utilizarea *numelor partidelor* şi a altor* atacuri personale".

Deci şi împărţirea în categorii, atacurile împotriva unor clase întregi, utilizarea numelor partidelor; dar omul trebuie să dea tuturor lucrurilor un nume, ca şi Adam, pentru ca ele să existe pentru el, căci numele partidelor sînt categorii necesare pentru presa politică,

„Deoarece, aşa cum spune doctorul Sassafras,
Orice boală, pentru a putea fi tratată cu succes,
Trebuie în primul rînd să aibă un nume".

Toate acestea se referă la *atacurile personale.* Cum trebuie procedat atunci? Nu este permis să ataci o persoană izolată,

* La Marx: asemenea. — *Nota Red.*

şi tot atît de puţin clasa, colectivitatea, persoana juridică. Statul nu vrea — şi în această privinţă are dreptate — să tolereze nici un fel de injurii, nici un fel de atacuri personale. Dar, cu ajutorul unui simplu „sau", colectivitatea a fost şi ea asimilată persoanei. Prin acel „sau" este introdusă şi colectivitatea, iar printr-un mic „şi" aflăm în cele din urmă că a fost vorba numai de persoane. De aici se ajunge cu uşurinţă la concluzia că îi este complet interzis presei să-i controleze pe funcţionari şi pe acele instituţii care există ca o clasă de indivizi.

„Dacă, potrivit acestor indicaţii, cenzura va fi exercitată în spiritul edictului cenzurii de la 18 octombrie 1819, o publicistică decentă şi sinceră va avea destul cîmp de acţiune * şi este de aşteptat ca prin aceasta să se trezească un interes mai mare pentru tot ceea ce priveşte patria şi ca sentimentul naţional să sporească".

Recunoaştem că, potrivit acestor indicaţii, i se acordă publicisticii decente — *decente* în sensul cenzurii — un cîmp de acţiune... mai mult decît îndestulător; chiar şi termenul cîmp de acţiune este bine ales, căci aici s-a calculat cîmpul pe care se zbenguie presa ce se mulţumeşte cu acrobaţii; dar dacă cîmpul va fi destul de larg pentru o publicistică *curajoasă* şi în ce va consta *curajul* acesteia, lăsăm la aprecierea cititorului perspicace. În ceea ce priveşte *speranţele* instrucţiunilor, se prea poate ca *sentimentul naţional* să sporească, aşa cum sporeşte sentimentul naţional al turcilor cînd li se trimite şnurul. Dar dacă se va trezi tocmai interesul presei modeste şi serioase pentru tot ceea ce priveşte patria, această chestiune lăsăm s-o rezolve ea însăşi; o presă anemică nu poate fi restabilită cu chinină. Dar poate că noi am dat o importanţă prea mare pasajului citat. Poate că-i prindem mai bine sensul dacă îl vom privi doar ca un ghimpe într-o ghirlandă de trandafiri. Poate că de acest ghimpe liberal e agăţată o perlă de o valoare foarte echivocă. Să privim mai atent. Totul depinde de context. *Speranţele* exprimate în pasajul menţionat mai sus în ceea ce priveşte sporirea sentimentului naţional şi trezirea interesului pentru tot ceea ce priveşte patria se transformă pe nesimţite într-un *ordin* care ascunde o *nouă constrîngere* pentru bietele noastre *cotidiane* ofticoase.

* Spielraum înseamnă cîmp de acţiune şi „loc pentru joc". — *Nota Trad.*

„În felul acesta putem spera că și literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine menirea lor, că ele își vor însuși, o dată cu un material mai bogat, și un ton mai demn și că pe viitor nu se vor preta să speculeze curiozitatea cititorilor lor prin publicarea unor știri zilnice inconsistente, culese din ziare străine, sau ale unor corespondenți răuvoitori ori rău informați, prin bîrfeli și atacuri personale — o tendință împotriva căreia cenzura este în mod indiscutabil chemată să ia măsuri".

Instrucțiunile își *exprimă speranța* că literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine care e menirea lor etc. Însă o *înțelegere mai bună* nu este un lucru care poate fi ordonat. De altfel ea este un fruct care mai trebuie așteptat, și speranța rămîne totuși numai speranță. Instrucțiunile sînt însă mult prea practice pentru a se mulțumi cu speranțe și cu dorințe deșarte. În timp ce presei i se acordă, *ca* o *nouă ușurare*, speranța viitoarei îmbunătățiri, binevoitoarele instrucțiuni îi răpesc un drept existent: în speranța îmbunătățirii ei, presa pierde ceea ce mai are acum. Ea are aceeași soartă ca bietul Sancho Panza, căruia medicul de curte îi lua de sub nas toate mîncărurile pentru ca nu cumva să-și strice stomacul și să fie împiedicat astfel să ducă la bun sfîrșit sarcinile pe care ducele i le încredința. [9]

Totodată nu trebuie să pierdem ocazia de a recomanda scriitorului prusian să-și însușească acest fel de stil decent. În fraza introductivă se spune: „În felul acesta putem spera *că*...". De acest *că* depinde o serie întreagă de meniri, anume că literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine menirea lor; că ele își vor însuși un ton mai demn etc. etc.; că nu se vor preta să publice știri zilnice inconsistente, provenind din corespondențe culese din ziare străine etc. Toate aceste meniri sînt încă de domeniul speranței; dar concluzia care se leagă printr-o *trăsătură de unire* de textul anterior — „o tendință împotriva căreia cenzura este în mod indiscutabil chemată să ia măsuri" — îl scutește pe cenzor de sarcina plicticoasă de a aștepta îmbunătățirea sperată a presei cotidiene, împuternicindu-l, dimpotrivă, să șteargă fără a mai sta pe gînduri ceea ce nu-i este pe plac. *Tratamentul intern* este înlocuit cu *amputarea*.

„Pentru a ne apropia însă de această țintă, este necesar ca la aprobarea de noi reviste și la confirmarea de noi redactori să se procedeze cu multă precauție, pentru ca presa cotidiană să fie încredințată numai unor oameni de o absolută probitate, a căror aptitudine științifică, poziție și caracter să fie o garanție a seriozității năzuințelor lor și a loialității felului lor de a gîndi".

Înainte de a ne ocupa de detalii, ne permitem o observaţie generală. Confirmarea de noi redactori, prin urmare confirmarea în genere a viitorilor redactori, este încredinţată în întregime *„marii precauţii"*, bineînţeles, a *autorităţilor de stat*, a cenzurii, în timp ce vechiul edict al cenzurii lăsa alegerea redactorilor — în cazul cel mai rău sub rezerva unor anumite garanţii — la *aprecierea proprietarului gazetei.*

„Art. IX. Comisia superioară a cenzurii este îndreptăţită să explice proprietarului unui ziar că redactorul propus nu inspiră încrederea necesară, în care caz proprietarul este obligat să angajeze un alt redactor, *sau, dacă nu vrea să renunţe* la cel propus, să depună pentru el o *cauţiune*, care urmează să fie *fixată* de către ministerele noastre de stat menţionate mai sus, pe baza propunerii comisiei superioare a cenzurii amintite".

Noile instrucţiuni cu privire la cenzură vădesc o cu totul altă profunzime, se poate spune un *romantism* al spiritului. În timp ce vechiul edict al cenzurii pretinde cauţiuni exterioare, prozaice, care pot fi deci stabilite prin lege — cauţiuni pe baza cărora poate fi admis şi un redactor neagreat —, instrucţiunile, dimpotrivă, îl lipsesc pe proprietarul unei publicaţii *de orice voinţă proprie* şi îndrumează înţelepciunea prevăzătoare a guvernului, marea precauţie şi profunzimea spirituală a autorităţilor spre calităţi lăuntrice subiective, care nu pot fi determinate pe cale exterioară. Dar dacă caracterul vag, sensibilitatea gingaşă şi exaltarea subiectivă a *romantismului* se transformă într-o *manifestare pur exterioară* în aşa fel că întîmplarea exterioară nu se mai manifestă în precizia şi în delimitarea ei prozaică, ci într-o aureolă miraculoasă, într-o profunzime şi splendoare închipuită, atunci şi instrucţiunile cu greu vor putea evita o asemenea *soartă romantică.*

Redactorii presei cotidiene — categorie în care se încadrează întreaga jurnalistică — trebuie să fie oameni de o probitate absolută. Drept garanţie a acestei probităţi este indicată în primul rînd *„aptitudinea ştiinţifică"*. Nu există nici cea mai mică îndoială că cenzorul ar putea să nu aibă aptitudinea ştiinţifică de a judeca orice fel de aptitudine ştiinţifică. Dacă în Prusia trăieşte o întreagă armată de asemenea genii universale, cunoscute guvernului — fiecare oraş are, cel puţin, un cenzor —, atunci de ce nu se manifestă aceste minţi enciclopedice ca scriitori? Dacă aceşti funcţionari, covîrşitori prin numărul lor şi mai ales puternici prin ştiinţa şi prin geniul lor, s-ar ridica deodată şi ar strivi sub greutatea lor pe nenorociţii scriitori care scriu numai într-un anumit gen, şi

chiar acest lucru îl fac fără o recunoaştere oficială a aptitudinii lor, s-ar putea pune mai degrabă capăt confuziilor din presă decît cu ajutorul cenzurii. De ce tac aceşti oameni competenţi care — aidoma gîştelor romane — ar putea salva prin gîgîitul lor Capitoliul? Ei sînt prea rezervaţi. În cercurile ştiinţifice ei nu sînt cunoscuţi, în schimb îi cunoaşte guvernul.

Şi dacă aceştia sînt într-adevăr nişte oameni cum nici un alt stat nu i-a putut găsi — căci niciodată un stat nu a cunoscut clase alcătuite în întregime din genii universale şi minţi enciclopedice —, cu cît mai geniali trebuie să fie cei ce aleg pe aceşti bărbaţi! Ce ştiinţă secretă trebuie să posede ei pentru a fi în stare să dea unor funcţionari necunoscuţi în republica ştiinţei un certificat care să ateste capacitatea lor universal-ştiinţifică! Cu cît urcăm mai sus pe scara acestei *birocraţii a inteligenţei*, cu atît dăm peste capete mai minunate. Se pune însă întrebarea: oare merită osteneala şi procedează în mod raţional un stat care dispune de asemenea stîlpi ai unei prese desăvîrşite atunci cînd face din aceşti oameni *paznicii* unei prese pline de lipsuri, cînd coboară desăvîrşitul la rolul de mijloc împotriva nedesăvîrşitului?

Cu cît angajaţi mai mulţi asemenea cenzori, cu atît vor fi mai puţine şanse de îmbunătăţire în domeniul presei. Voi lipsiţi armata voastră de cei sănătoşi pentru a face din ei medici ai bolnavilor.

Bateţi numai o dată din picior, ca Pompei, şi din fiecare palat guvernamental va sări o Pallas Atena înarmată pînă în dinţi. În faţa *presei oficiale*, praful se va alege din anemica presă cotidiană. E de ajuns să apară lumina pentru ca întunericul să fie biruit. Lăsaţi lumina voastră să lumineze şi n-o puneţi sub obroc. În locul unei cenzuri defectuoase, al cărei caracter absolut ireproşabil vă pare chiar vouă problematic, daţi-ne o presă desăvîrşită, pe care nu trebuie decît s-o comandaţi după modelul pe care statul *chinez* ni-l oferă de multe secole.

Dar a face din *aptitudinile ştiinţifice* unica condiţie necesară pentru scriitorii presei cotidiene, oare nu înseamnă aceasta o determinare a spiritului, şi nicidecum protejarea privilegiilor, nici respectarea convenţionalului? Nu înseamnă oare aceasta a condiţiona însăşi cauza, şi nu persoana?

Din păcate, instrucţiunile cu privire la cenzură întrerup panegiricul nostru. Alături de garanţia aptitudinii ştiinţifice găsim pe aceea a *poziţiei şi a caracterului*. Poziţie şi caracter!

Caracterul, care urmează atît de nemijlocit poziţiei, pare aproape că decurge din ea. Să considerăm mai întîi *poziţia*. Ea este atît de strîns înghesuită între aptitudinea ştiinţifică şi caracter, încît aproape că te simţi tentat să te îndoieşti de conştiinţa ei curată.

Cerinţa *generală* a aptitudinii ştiinţifice, ce *liberalism!* Cerinţa *particulară* a poziţiei, ce *lipsă de liberalism!* Aptitudinea ştiinţifică şi poziţia laolaltă, ce *pseudoliberalism!* Întrucît aptitudinea ştiinţifică şi caracterul sînt lucruri foarte neprecise, pe cînd poziţia este ceva foarte precis, de ce n-am trage concluzia că, în conformitate cu legile necesare ale logicii, ceea ce e neprecis se va bizui pe precis, găsind în el sprijin şi conţinut? Ar comite, prin urmare, cenzorul o mare greşeală dacă ar interpreta instrucţiunile în sensul că *poziţia* este *forma exterioară* prin care aptitudinea ştiinţifică şi caracterul se manifestă în societate, cu atît mai mult cu cît propria lui funcţie îi garantează cenzorului că punctul lui de vedere coincide cu acela al statului? Cel puţin fără această interpretare rămîne cu totul de neînţeles de ce aptitudinea ştiinţifică şi caracterul nu constituie garanţii suficiente pentru scriitor, de ce poziţia este al treilea factor necesar. Dar dacă cenzorul ar ajunge într-un impas, dacă aceste garanţii nu s-ar găsi decît rareori împreună sau chiar niciodată, asupra cărui factor trebuie să cadă alegerea lui? Şi trebuie, doar, să aleagă într-un fel, căci cineva tot trebuie să redacteze ziarele şi revistele! Aptitudinea ştiinţifică şi caracterul fără poziţie ar putea părea problematice cenzorului din cauza lipsei lor de precizie, după cum în genere trebuie să provoace îndreptăţita sa uimire faptul că asemenea calităţi pot exista separat de poziţie. În schimb, poate oare cenzorul să pună la îndoială caracterul, erudiţia acolo unde există poziţia? În acest caz el ar avea mai puţină încredere în aprecierea statului decît în a sa proprie, pe cînd în caz contrar ar avea mai multă încredere în scriitor decît în stat. Se poate oare ca un cenzor să fie atît de lipsit de tact, să dea dovadă de atîta rea-credinţă? Nu ne putem aştepta şi desigur că nimeni nu se aşteaptă la aşa ceva. Dat fiind că *poziţia* este criteriul hotărîtor în *cazurile dubioase*, rezultă că ea este şi în general *criteriul absolut hotărîtor*.

Dacă, prin urmare, în trecut instrucţiunile intrau în conflict cu *edictul cenzurii* din cauza *ortodoxismului* lor, acum ele intră în conflict din cauza *romantismului* lor, care este în acelaşi timp poezie *cu tendinţă*. Cauţiunea în bani, care este

o garanţie propriu-zisă, prozaică, devine o garanţie ideală, care se transformă într-o poziţie absolut *reală* şi *individuală*, căpătînd o semnificaţie magică fictivă. Tot aşa se schimbă şi semnificaţia garanţiei. Nu proprietarul este acela care *alege* un redactor, pentru care *el* garantează în faţa autorităţilor, ci autorităţile îi aleg *lui* un redactor, pentru care ele garantează în faţa lor înseşi. Vechiul edict aştepta lucrările redactorului, pentru care exista ca garanţie cauţiunea în bani a proprietarului. Pentru instrucţiuni nu contează *lucrarea*, ci *persoana* redactorului. Ele pretind o anumită individualitate personală pe care *banii proprietarului* trebuie să i-o procure redactorului. Noile instrucţiuni au un caracter tot atît de superficial ca şi vechiul edict ; însă în timp ce acesta exprimă şi delimitează, potrivit naturii sale, ceea ce este determinat în mod prozaic, ele atribuie simplei întîmplări un spirit fictiv şi exprimă cu patosul generalităţii ceea ce este pur individual.

Dar dacă, atunci cînd e vorba de redactor, romanticele instrucţiuni fac ca cea mai vizibilă precizie să capete tonul celei mai sentimentale lipse de precizie, apoi, cînd e vorba de cenzor, ele fac ca cea mai confuză lipsă de precizie să capete tonul preciziei legale.

„Cu aceeaşi precauţie trebuie procedat şi la numirea cenzorilor, pentru ca funcţia de cenzor să fie încredinţată numai unor persoane *capabile* şi cu convingeri verificate care să corespundă întru totul încrederii de mare cinste pe care o presupune această funcţie, unor persoane pe cît de bine intenţionate pe atît de perspicace încît să fie în stare să distingă forma lucrurilor de esenţa lor şi care să ştie să treacă cu *tact* sigur peste orice îndoieli atunci cînd sensul şi *tendinţa* unei lucrări nu justifică prin ele însele aceste îndoieli".

Locul poziţiei şi caracterului pe care trebuie să le aibă un scriitor îl iau aici convingerile verificate, întrucît poziţia este de la sine dată. Acest lucru capătă o importanţă cu atît mai mare, cu cît, în timp ce scriitorului i se pretinde *aptitudine ştiinţifică*, cenzorului i se cer *aptitudini în general* fără o altă precizare a lor. Vechiul edict, care, abstracţie făcînd de chestiunile politice, este întocmit în spirit raţionalist, cere în art. III cenzori *„cu cultură ştiinţifică"* şi chiar *„l u m i n a ţ i"*. Amîndouă aceste atribute nu mai figurează în instrucţiuni, şi în locul *aptitudinii* scriitorului, prin care se înţelege o anumită aptitudine care s-a dezvoltat devenind realitate, apare la cenzor *predispoziţia pentru* o *aptitudine*, aptitudinea în genere. *Predispoziţia pentru* o *aptitudine* trebuie deci *să cen-*

zureze adevărata aptitudine, oricît s-ar părea că, prin firea lucrurilor, raportul ar trebui să fie inversat. În sfîrșit, menționăm doar în treacăt că, în ceea ce privește conținutul ei *obiectiv*, aptitudinea cenzorului capătă, firește, un caracter *echivoc* prin faptul că nu este determinată mai precis.

Funcția cenzorului trebuie să fie totodată încredințată unor persoane care „*să corespundă întru totul* încrederii de mare cinste pe care o presupune * această funcție". Această pleonastică dispoziție de formă de a se alege pentru o asemenea funcție persoane cărora li se acordă încredere, considerîndu-se că ele *corespund (vor corespunde?) întru totul* încrederii de mare cinste ce li s-a acordat — o încredere într-adevăr deplină —, nu are nevoie de comentarii mai amănunțite.

În sfîrșit, cenzorii trebuie să fie persoane

„pe cît de bine intenționate pe atît de perspicace, încît să fie în stare *să distingă forma* lucrurilor de *esența* lor și care să știe *să treacă* cu *tact sigur* peste orice *îndoieli* atunci cînd *sensul* și *tendința* unei lucrări nu justifică *prin ele înseși* aceste îndoieli".

În schimb, ceva mai sus instrucțiunile prevăd:

„Ținînd seamă de aceasta" (adică de cercetarea tendinței), „cenzorii trebuie totodată să-și îndrepte în mod special atenția asupra *formei* și *limbajului* scrierilor destinate publicării, și dacă prin patima, violența și aroganța lor, ele manifestă o tendință dăunătoare, să nu permită publicarea lor".

Prin urmare, cenzorul trebuie să aprecieze cînd *tendința după formă*, cînd *forma după tendință*. Dacă mai înainte *conținutul* dispăruse complet ca criteriu de cenzurare, acum dispare și *forma*. Dacă tendința este bună, atunci *greșelile de formă* nu mai prezintă nici o importanță. Chiar dacă lucrarea nu se distinge printr-o deosebită seriozitate și modestie, chiar dacă pare violentă, pătimașă și arogantă, cine se va lăsa speriat de *aspectul* ei *exterior necioplit*? Trebuie să știi să deosebești *forma* de *esență*. Orice aparență de precizie trebuia distrusă, instrucțiunile nu puteau să se încheie decît printr-o *completă contradicție cu ele însele*; căci toate elementele din care tendința trebuie dedusă sînt, dimpotrivă, definite abia prin această tendință și trebuie deduse din ea. Violența patriotului înseamnă ardoare sfîntă; patima lui este

* La Marx: să corespundă pe deplin încrederii de mare cinste pe care o reclamă această funcție. — *Nota Red.*

susceptibilitatea îndrăgostitului ; aroganța lui este un devotament gata de sacrificiu, prea nemărginit pentru a putea fi moderat.

Toate normele obiective cad, totul se reduce la relația *personală* și drept chezășie *poate* fi invocat *tactul* cenzorului. Ce poate, prin urmare, să încalce cenzorul ? Tactul. Or, lipsa de tact nu este o crimă. Ce este însă în primejdie în ceea ce-l privește pe scriitor ? Existența lui. În care stat existența unor clase întregi a fost pusă vreodată în situația de a depinde de tactul unor funcționari ?

Încă o dată : *toate normele obiective au căzut* ; în ceea ce-l privește pe scriitor, ultimul conținut care îi este cerut și prescris este tendința, părerea informă ca obiect ; tendința ca subiect, ca părere despre părere, este tactul și singura normă a cenzorului.

Dar dacă bunul plac al cenzorului — și îndreptățirea de a avea o simplă părere înseamnă îndreptățirea bunului plac — este o consecință ascunsă sub masca unor hotărîri obiective, în schimb instrucțiunile exprimă pe deplin conștient bunul plac al *prezidiului suprem* ; acestuia i se acordă fără multă vorbă toată încrederea, și *această încredere acordată președintelui suprem* este ultima *garanție a presei.* Astfel esența cenzurii în genere este bazată pe închipuirea trufașă pe care statul polițist o are despre funcționarii săi. Cele mai elementare chestiuni sînt considerate ca inaccesibile inteligenței și bunăvoinței publicului, în timp ce pentru funcționari chiar imposibilul este posibil.

Acest viciu fundamental caracterizează toate instituțiile noastre. Așa, de exemplu, în procesele penale funcția de judecător, acuzator și apărător sînt întrunite în *una și aceeași persoană.* Această identificare este în contradicție cu toate legile psihologiei. Dar funcționarul se situează deasupra legilor psihologiei, așa cum publicul se află dedesubtul lor. Un principiu de stat greșit mai poate fi scuzat ; el devine însă de neiertat cînd nu este destul de cinstit pentru a rămîne consecvent. *Responsabilitatea* funcționarilor față de cea a publicului ar trebui să fie tot atît de infinit mai mare, pe cît se situează ei mai presus de public ; și tocmai aici, unde numai consecvența ar putea justifica principiul, dîndu-i o fundamentare juridică înăuntrul sferei lui, tocmai aici se renunță la el, aplicîndu-se principiul opus.

Cenzorul este şi el acuzator, apărător şi judecător în una şi aceeaşi persoană. Cenzorului i se încredinţează *administrarea spiritului*; el *nu poate fi tras la răspundere.*

Cenzura ar putea avea un caracter *provizoriu* loial numai dacă ar fi supusă *tribunalelor ordinare*, ceea ce, firește, nu este posibil atîta timp cît nu există legi obiective ale cenzurii. Dar cel mai prost mijloc este de a supune la rîndul ei cenzura unei cenzuri, bunăoară cenzura unui preşedinte suprem sau a unui consiliu superior al cenzurii.

Tot ce am spus despre raportul dintre presă şi cenzură este deopotrivă de valabil şi pentru raportul dintre cenzură şi forul superior al cenzurii, şi pentru raportul dintre scriitor şi cenzorul-şef, deşi s-a intercalat o *verigă intermediară.* Este acelaşi raport transpus pe o treaptă mai înaltă, este eroarea ciudată de a lăsa lucrurile să dăinuiască şi de a voi să le dai o altă esenţă, schimbînd persoanele. Dacă *statul despotic* ar voi să fie loial, atunci el ar trebui să se desfiinţeze pe sine însuşi. Fiecare punct ar impune aceleaşi constrîngeri şi aceleaşi reacţii. Forul superior al cenzurii ar trebui să fie, la rîndul lui, cenzurat. Pentru a scăpa din acest cerc vicios se renunţă la loialitate şi astfel, pe treapta a treia sau a nouăzeci şi noua, începe lipsa de legalitate. Deoarece statul birocratic are numai în mod vag conştiinţa acestui fapt, el încearcă cel puţin să situeze atît de sus sfera ilegalităţii, încît să dispară din raza vizuală şi crede că astfel a dispărut.

Ceea ce *ar lecui în mod radical cenzura* ar fi *desfiinţarea* ei; căci însăşi instituţia nu e bună şi instituţiile sînt mai puternice decît oamenii. Părerea noastră poate fi justă sau nu; în orice caz, *prin noile instrucţiuni*, scriitorii prusieni *dobîndesc* ori mai multă *libertate reală*, ori mai multă *libertate ideală*, adică mai multă *conştiinţă.*

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire
et quae sentias dicere licet *.

Scris între 15 ianuarie
şi 10 februarie 1842

„Anekdota zur neuesten deutschen
Philosophie und Publicistik"
(„Inedite din domeniul filozofiei
şi publicisticii germane moderne"),
vol. I, 1843

* — Rare sînt timpurile fericite cînd poţi simţi ceea ce vrei şi poţi spune ceea ce simţi (Tacit). — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Luther ca arbitru între Strauss şi Feuerbach

Strauss şi Feuerbach ! Care din ei are dreptate în problema, recent ridicată, a noţiunii de miracol ? [10] Strauss, care mai priveşte problema ca teolog, deci în mod preconceput, sau Feuerbach, care o consideră ca ne-teolog, deci în mod liber ? Strauss, care vede lucrurile aşa cum *apar* ele în ochii teologiei speculative, sau Feuerbach, care le vede aşa cum *sînt ?*

Strauss, care nu ajunge la o concluzie categorică în chestiunea miracolului şi care, în plus, presupune îndărătul miracolului o putere deosebită a spiritului, distinctă de dorinţă, ca şi cum dorinţa n-ar fi tocmai această putere a spiritului sau a omului presupusă de el, ca şi cum, bunăoară, dorinţa de a fi liber n-ar fi *primul* act al libertăţii ; sau Feuerbach, care spune lapidar : miracolul este realizarea pe cale supranaturală a unei dorinţe naturale, adică omeneşti ? Care din ei are dreptate ? Luther, o foarte serioasă autoritate, o autoritate infinit superioară tuturor dogmaticilor protestanţi luaţi la un loc, întrucît religia era pentru el un *adevăr nemijlocit,* era, ca să zicem aşa, *natura* însăşi, — Luther să hotărască care din doi are dreptate.

Luther spune, *de exemplu,* despre învierea morţilor, din evanghelia după Luca, 7, şi s-ar putea cita nenumărate pasaje asemănătoare din scrierile lui :

„Faptele domnului nostru Iisus Hristos trebuie să le privim altfel şi *mai presus* decît faptele oamenilor, pentru că tocmai de aceea au şi fost însemnate pentru noi ca să cunoaştem prin ele ce fel de domn este el, şi anume un *domn şi dumnezeu, care ne poate ajuta atunci cînd nimeni altul nu are atîta putere să ne ajute ;* aşadar, nici un om n-a căzut atît de jos încît el să nu-i poată veni în ajutor, oricît de mare ar fi nenorocirea în care s-ar afla acest om". „Şi ce *n-ar sta oare în puterea domnului dumnezeului nostru* încît să nu ne bizuim pe el cu toată nădejdea ? Oare *nu din nimic creat-a* el şi cerul, şi pămîntul, şi *toate* cîte sînt ?

An de an el încarcă pomii cu cireşe, prune, mere şi pere şi *de nimic n-are nevoie pentru aceasta.* Iarna, cînd se aşterne zăpada, este peste putinţa oricăruia dintre noi să facă să rodească măcar un bob de cireaşă sub zăpadă. Dumnezeu însă este cel care *poate să le facă pe toate,* care *poate învia ceea ce a murit* şi *poate chema la viaţă ceea ce nu există.* Prin urmare, oricît de jos ar fi căzut cineva, pentru domnul dumnezeul nostru el nu a căzut atît de jos încît să nu-l poată ridica şi înălţa. De aceea este nevoie să cunoaştem asemenea fapte ale lui dumnezeu şi să înţelegem că nimic *nu este cu neputinţă pentru el, pentru ca, atunci cînd ne aflăm la mare necaz, să ne bizuim pe atotputernicia lui şi să nu ne temem de nimic.* Fie că vin turcii, fie că ne ameninţă vreo altă *nenorocire,* trebuie să ne spunem că există un mîntuitor şi un sprijinitor cu braţul *atotputernic care ne poate ajuta.* Aceasta este *adevărata, dreapta credinţă*". „Să fim *cutezători întru dumnezeu* şi *să nu pierdem nădejdea.* Căci ceea ce nici eu şi nici alţi oameni nu putem face, lui îi este cu putinţă.*Cînd nici eu şi nici alţii nu ne mai putem ajuta, el mă poate ajuta şi mă poate chiar scăpa de la moarte,* după cum se spune în psalmul 68 : *dumnezeu e pentru noi un dumnezeu al mîntuirii,* căci *el, domnul cel atotputernic, ne scapă de moarte.* De aceea inima noastră trebuie să fie mereu cutezătoare şi plină de încredere în dumnezeu. Şi numai acele inimi îl slujesc cu adevărat şi îl iubesc pe domnul care nu se lasă descurajate şi sînt fără teamă". „Să fim *cutezători* întru *dumnezeu* şi întru *fiul* său *Iisus Hristos.* Căci ceea ce *nu putem noi, lui îi este cu putinţă ; ceea ce nu avem noi, aceea are el. Dacă nu ne putem ajuta noi înşine, ne poate ajuta el, şi el face acest lucru cu dragă inimă şi cu bunăvoinţă,* după cum vedem aici" (Operele lui Luther, Leipzig, 1732 [vol. XVI], pag. 442—445).

În aceste puţine cuvinte aveţi o *apologie* a întregii lucrări a lui Feuerbach [11], o apologie a definiţiei noţiunilor *providenţă, atotputernicie, creaţie, miracol, credinţă* aşa cum a fost dată în această lucrare. Ruşinaţi-vă deci, voi creştinilor — cei distinşi şi cei de rînd, cei învăţaţi şi cei neînvăţaţi —, *ruşinaţi-vă* că unui *anticreştin* i-a fost dat să vă dezvăluie esenţa creştinismului sub înfăţişarea sa adevărată, nedeghizată ! Iar pe voi, teologi şi filozofi speculativi, vă sfătuiesc : eliberaţi-vă de noţiunile şi de prejudecăţile filozofiei speculative de pînă acum dacă vreţi să ajungeţi la lucruri aşa cum sînt, adică să ajungeţi la *adevăr.* Şi nu există pentru voi altă cale pentru a ajunge la *adevăr* şi *libertate* decît aceea care trece *prin torentul de foc* *. Feuerbach este *purgatoriul* vremii noastre.

Un ne-berlinez

Scris la sfîrşitul lunii ianuarie 1842

„Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" („inedite din domeniul filozofiei şi publicisticii germane moderne"), vol. II, 1843

* — Joc de cuvinte : Feuerbach = torent de foc. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane

De un renan

Primul articol [12]

Dezbaterile în legătură cu libertatea presei şi cu publicarea proceselor-verbale ale dietei [13]

[„Gazeta renană" nr. 125 din 5 mai 1842]

Spre uimirea întregii Germanii care scrie şi care citeşte, într-o frumoasă zi de primăvară berlineză *„Preussische Staats-Zeitung"* [14] şi-a recunoscut în mod public greşelile. Ce-i drept, ea a ales în acest scop o formă de spovedanie distinsă, diplomatică, deşi nu tocmai amuzantă. Ea avea aerul că vrea să arate suratelor ei o oglindă în care să se recunoască ; deşi a vorbit, într-un limbaj mistic, numai despre celelalte gazete prusiene, în realitate ea nu se referea decît la gazeta prusiană par excellence *, adică la ea însăşi.

Acest fapt se pretează la felurite interpretări. *Cezar* vorbea despre sine însuşi la persoana a treia. De ce nu am admite, în acest caz, ca „Preussische Staats-Zeitung", atunci cînd vorbeşte despre terţe persoane, să se refere la sine însăşi ? Cînd vorbesc despre ei înşişi, copiii, în loc să spună „eu", obişnuiesc să spună „George" etc. De ce să nu-i fie îngăduit şi lui „Preussische Staats-Zeitung" să folosească, în loc de pronumele „eu", denumirea de „Vossische" [15], „Spenersche" [16] sau să uzeze de orice alt nume de sfînt ?

Au apărut noile instrucţiuni cu privire la cenzură. Gazetele noastre au considerat necesar să adopte manierele şi formele exterioare adecvate libertăţii. Pînă şi „Preussische Staats-Zeitung" a fost nevoită să se trezească şi să vină cu o idee liberală oarecare sau, cel puţin, cu o idee independentă.

---

* — prin excelenţă. — *Nota Trad.*

Prima condiţie necesară a libertăţii este însă cunoaşterea de sine ; aceasta însă nu e posibilă fără recunoaşterea greşelilor.

Reţineţi deci că „Preussische Staats-Zeitung" a publicat *o recunoaştere a greşelilor sale ;* nu uitaţi că avem de-a face aici cu o primă trezire la conştiinţa de sine a unui vlăstar gazetăresc semioficial, şi toate enigmele vor fi dezlegate. Ne vom convinge că „Preussische Staats-Zeitung" „rosteşte cu un aer imperturbabil vorbe mari" şi vom sta doar la îndoială dacă să admirăm mai mult aerul imperturbabil al acestei măreţii sau măreţia acestui aer imperturbabil.

Abia au apărut instrucţiunile cenzurii şi abia a reuşit „Staats-Zeitung" să-şi revină de pe urma acestei lovituri, că a şi pus întrebarea : „La ce v-a folosit vouă, gazete prusiene, o mai mare libertate acordată de cenzură ?".

Prin aceasta ea vrea, probabil, să spună : la ce mi-au folosit mie anii îndelungaţi de strictă observare a cenzurii ? Ce-am devenit eu cu toată supravegherea grijulie şi cu toată tutela multilaterală ? Şi ce se va întîmpla cu mine acum ? Să merg singură n-am învăţat încă, iar publicul ahtiat după spectacole aşteaptă tot felul de piruiete de la un paralitic. Aceeaşi soartă vă aşteaptă şi pe voi, suratelor ! Să ne recunoaştem deci deschis în faţa poporului prusian greşelile noastre, dar să fim diplomate în aceste mărturisiri ale noastre. Nu-i vom spune direct că nu prezentăm interes. Îi vom spune însă că, dacă gazetele prusiene nu prezintă nici un interes pentru popor, statul prusian nu prezintă nici el interes pentru gazete.

Întrebarea îndrăzneaţă a lui „Staats-Zeitung" şi răspunsul ei şi mai îndrăzneţ sînt doar un preludiu al trezirii ei, sînt un indiciu că ea bolboroseşte în somn textul rolului pe care urmează să-l joace mai tîrziu. Ea se trezeşte şi devine conştientă, îşi manifestă esenţa ei intimă. Daţi ascultare lui Epimenide ! [17]

Se ştie că prima activitate teoretică a inteligenţei care mai oscilează încă între senzorialitate şi gîndire este *număratul.* Număratul este primul act teoretic liber al inteligenţei *copilului. Să numărăm,* le strigă „Preussische Staats-Zeitung" suratelor ei [18]. *Statistica* este cea dintîi ştiinţă politică ! Cunosc capul unui om dacă ştiu cîte fire de păr are.

Comportă-te faţă de alţii aşa cum ai vrea să se comporte şi alţii faţă de tine. Şi cum am putea să ne preţuim pe noi înşine cum se cuvine, şi în special cum aş putea să mă preţuiesc eu însumi, „Preussische Staats-Zeitung", dacă nu pe

cale statistică ! Statistica e aceea care dovedeşte nu numai că eu apar tot atît de des ca orice gazetă franceză sau engleză, dar totodată că eu sînt mai puţin citită decît oricare altă gazetă a lumii civilizate. Dacă scădeţi pe funcţionarii care, fără prea multă plăcere, sînt nevoiţi să se ocupe de mine, dacă nu puneţi la socoteală nici localurile publice care nu se pot lipsi de un organ semioficial, cine — vă întreb —, cine mă mai citeşte ? Calculaţi cheltuielile care se fac pentru apariţia mea, calculaţi veniturile pe care le încasez eu, şi veţi recunoaşte că nu este de loc o afacere rentabilă să rosteşti cu un aer imperturbabil vorbe mari. Vedeţi cît de grăitoare este statistica, cum o simplă socoteală de aritmetică face de prisos orice operaţie mintală mai complicată ! Aşadar, faceţi socoteli ! Tabelele statistice lămuresc publicul fără să-i provoace emoţii.

Prin importanţa pe care o acordă statisticii, „Staats-Zeitung" se situează nu numai alături de chinez [19], nu numai alături de Pitagora [20], statisticianul universal ; ea dovedeşte că se află sub influenţa marelui filozof modern al naturii * care a vrut la un moment dat să exprime prin serii numerice toate deosebirile din lumea animalelor etc.

Aşadar, lui „Preussische Staats-Zeitung", în ciuda pozitivismului ei atît de evident, nu-i sînt străine nici principiile filozofiei moderne.

„Staats-Zeitung" este o gazetă multilaterală. Ea nu se opreşte la *număr,* la *dimensiunea timpului.* Ea merge mai departe în recunoaşterea principiului cantitativ, dînd cuvenita importanţă şi *dimensiunii spaţiale.* Spaţiul este primul lucru a cărui mărime impresionează pe *copil.* Este prima dimensiune cu care face el cunoştinţă în lumea asta. De aceea el crede că un om înalt e un om mare, tot aşa cum puerila „Staats-Zeitung" ne spune că sînt incomparabil mai bune cărţile *groase* decît cele *subţiri,* fără a mai vorbi de *ziare,* care nu ne oferă decît o coală de tipar pe zi !

Voi, germanii, ştiţi să vă exprimaţi doar pe larg ! Scrieţi deci cărţi cît mai voluminoase despre organizarea statului, scrieţi deci lucrări cît mai savante pe care nu le citeşte nimeni afară de onorabilul lor autor şi de domnul recenzent, dar nu uitaţi că ziarele voastre nu sînt cărţi. Gîndiţi-vă cîte coli de hîrtie intră într-o lucrare temeinică în trei volume ! Nu căutaţi, aşadar, spiritul vremii în ziare, care vă oferă ta-

* Lorenz Oken. — *Nota Red.*

bele statistice, ci în cărți, a căror dimensiune spațială constituie în sine o garanție a temeiniciei lor.

Gîndiți-vă, dragi copii, că aici e vorba de lucruri „savante". Studiați deci, în primul rînd, cărți voluminoase, și în felul acesta veți ajunge, fără îndoială, să ne apreciați și pe noi, ziarele, pentru formatul nostru redus, pentru frivolitatea noastră mondenă, care vă oferă o adevărată recreație după citirea acestor cărți voluminoase.

Ce-i drept, în vremea noastră nu mai întîlnim adevăratul simț al măreției pe care-l admirăm atît de mult la evul mediu. Priviți minusculele noastre tratate pietiste, sistemele noastre filozofice apărute in octavo * și comparați-le cu cele 20 de volume in folio ale lui Duns Scotus. Nici nu e nevoie să citiți asemenea volume ; dimensiunile lor fantastice, aidoma unui edificiu gotic, sînt de ajuns pentru a vă înduioșa inima, pentru a impresiona simțurile voastre. Acești coloși primitivi, grosolani au o influență aproape materială asupra spiritului ; acesta se simte copleșit de masivitatea lor ; or, sentimentul copleșirii este începutul evlaviei. Nu voi stăpîniți aceste cărți, ci ele vă stăpînesc pe voi. Voi sînteți un simplu accesoriu al lor, tot așa cum, după părerea lui „Preussische Staats-Zeitung", poporul trebuie să fie un simplu accesoriu al literaturii sale politice.

Așadar, „Staats-Zeitung", deși se exprimă într-un limbaj cu totul modern, nu e lipsită de principiile istorice proprii măreței epoci a evului mediu.

Dar dacă gîndirea teoretică a *copilului* are un caracter cantitativ, apoi judecata lui, ca și gîndirea lui practică, are mai degrabă un caracter practic-senzorial. Natura senzorială a organismului copilului este prima lui legătură cu lumea. *Organele practice ale simțurilor,* mai ales nasul și gura, sînt primele organe cu ajutorul cărora *apreciază* lumea. De aceea puerila „Preussische Staats-Zeitung" determină cu ajutorul *nasului* valoarea gazetelor în general, deci și propria ei valoare. Dacă unul din gînditorii greci consideră inimile seci [21] ca fiind cele mai bune, apoi „Staats-Zeitung" consideră că cele mai *„bune"* gazete sînt cele *„cu miros plăcut".* Ea nu găsește destule cuvinte de laudă pentru *„parfumul literar"* al lui „Allgemeine Augsburger" [22] și al lui „Journal des Débats" [23]. O, naivitate rară, demnă de laudă ! Mare, măreț Pompei !

* — formatul cărții de o optime de coală. — *Nota Trad.*

După ce ne-a permis astfel prin diferite declarații, pentru care îi sîntem recunoscători, să aruncăm o privire mai adîncă în starea ei sufletească, „Staats-Zeitung" își rezumă concepția ei despre stat într-o cugetare profundă, al cărei sîmbure îl constituie marea descoperire

„că în Prusia administrația de stat și întregul organism al statului sînt despărțite de spiritul politic și că de aceea nu pot prezenta vreun interes *politic* nici pentru popor și nici pentru presă".

Așadar, după *părerea* lui *„Preussische Staats-Zeitung"* în Prusia administrația de stat ar fi lipsită de spirit politic sau spiritul politic ar fi străin de administrația de stat. De cîtă nedelicatețe dă dovadă în acest caz „Staats-Zeitung", care exprimă ce n-ar fi putut gîndi nici cel mai înrăit dușman, și anume că adevărata viață de stat este lipsită de spirit politic și că spiritul politic trăiește în afara adevăratului stat!

Totuși, nu trebuie să uităm *punctul de vedere pueril-senzorial* al lui „Preussische Staats-Zeitung". Ea ne spune că, atunci cînd e vorba de căi ferate, trebuie să ne gîndim numai la fier și la șine, cînd e vorba de contracte comerciale să ne gîndim numai la zahăr și la cafea, iar cînd e vorba de pielărie — numai la piele. Ce-i drept, copilul se mărginește la *perceperea senzorială*; el vede numai elementul izolat, nebănuind existența filetelor nervoase invizibile care leagă acest particular de general și care în stat, ca în orice altă parte, fac din elementele materiale părți vii ale ansamblului spiritual. Copilul crede că soarele se învîrte în jurul pămîntului, că generalul se învîrte în jurul particularului. De aceea el nu crede în *spirit*, în schimb crede în *stafii*.

Astfel „Preussische Staats-Zeitung" crede că spiritul politic este o stafie franceză și își închipuie că poate alunga această stafie aruncîndu-i în cap piele, zahăr, baionete și cifre.

Dar — ne va întrerupe cititorul — noi voiam doar să discutăm despre „dezbaterile dietei renane", și în loc de aceasta ne este prezentat *„îngerul nevinovat"*, copilul bătrîn al presei, „Preussische Staats-Zeitung", și ni se repetă bătrînești cîntece de leagăn cu care ea încearcă mereu să se adoarmă pe sine și pe suratele ei pentru a le transpune astfel într-o stare de plăcută hibernare.

Dar nu a spus oare Schiller:

„Ceea ce nu vede însă un înțelept
Înțelege un suflet de *copil naiv*" [24].

„Preussische *Staats-Zeitung*", *„în naivitatea ei"*, ne-a amintit că în Prusia, nu mai puțin ca în Anglia, avem *diete* ale căror dezbateri presa cotidiană *ar avea,* chipurile, *dreptul* să le discute dacă *ar fi în stare* să facă acest lucru, căci, în marea și clasica ei mîndrie conștientă de sine, „Staats-Zeitung" consideră că ceea ce le lipsește ziarelor prusiene nu este *dreptul* de a face acest lucru, ci *aptitudinea.* Această calitate noi i-o recunoaștem bucuros și credem chiar că ea constituie un privilegiu special al ei ; totodată, fără a angaja o discuție mai amplă cu privire la aptitudinile ei, să ne luăm libertatea de a ne însuși ideea pe care „Staats-Zeitung", în naivitatea ei, a exprimat-o fără să-și dea seama.

Publicarea proceselor-verbale ale dietei va deveni o realitate abia atunci cînd ele vor fi tratate ca *„fapte publice"*, cu alte cuvinte atunci cînd vor deveni un patrimoniu al presei. Pe noi ne interesează cel mai îndeaproape ultima dietă *renană.*

Vom începe cu *„dezbaterile în legătură cu libertatea presei"*, și trebuie să atragem din capul locului atenția că dacă în discutarea acestei probleme propria noastră părere pozitivă intervine uneori în mod activ, apoi în articolele ulterioare vom urmări desfășurarea dezbaterilor și le vom prezenta mai mult din punctul de vedere al unui spectator istoric.

Însăși natura dezbaterilor determină această diferență în modul de prezentare. Căci dacă în dezbaterile în legătură cu toate celelalte probleme diferitele păreri ale reprezentanților din dietă se află la același nivel, în schimb în problema presei adversarii presei libere au luat-o înainte. Pe lîngă sloganurile și locurile comune care plutesc în atmosferă, întîlnim la acești adversari un *afect patologic,* o pornire pătimașă determinată de poziția lor *reală,* iar nu imaginară față de presă, în timp ce *apărătorii* ei în această dietă *nu* se află, în genere, *într-un raport real* față de protejata lor. Ei nu au resimțit niciodată libertatea presei ca o *necesitate.* Ea reprezintă pentru ei o chestiune de judecată rece, la care inima nu participă de loc. Libertatea presei este pentru ei o plantă „exotică", cu care vin în contact ca simpli „amatori". Se întîmplă de aceea ca ei să opună uneori argumentelor deosebit de „temeinice" ale adversarilor raționamente vagi, cu totul generale ; dar pînă și ideea cea mai mărginită se consideră deosebit de importantă atîta timp cît n-a fost anihilată cu desăvîrșire.

Goethe a spus cîndva că un pictor nu reușește să redea decît acel tip de frumusețe feminină pe care l-a iubit cel puțin

într-o ființă vie[25]. Libertatea presei este și ea o astfel de frumusețe — chiar dacă nu una feminină — pe care trebuie s-o fi iubit pentru a fi în stare s-o aperi. Existența a ceea ce iubim cu adevărat o simțim ca absolut necesară, ca ceva de care avem nevoie, fără de care ființa noastră nu poate avea o existență efectiv realizată, satisfăcută, împlinită. Pe cît se vede însă, apărătorii presei menționați mai sus pot trăi foarte bine și fără libertatea presei.

[„Gazeta renană" nr. 128 din 8 mai 1842]

Opoziția liberală ne indică nivelul unei adunări politice, așa cum opoziția în genere ne arată gradul de dezvoltare a unei societăți. Într-o epocă în care a te îndoi de existența stafiilor înseamnă a da dovadă de îndrăzneală filozofică, în care a protesta împotriva proceselor intentate vrăjitoarelor înseamnă o atitudine paradoxală, într-o asemenea epocă credința în stafii și procesele împotriva vrăjitoarelor sînt fenomene cît se poate de *firești.* O țară care, asemenea vechii Atene, tratează pe lingăi, pe paraziți și pe lingușitori ca pe niște excepții de la înțelepciunea poporului, ca pe niște *măscărici ai poporului,* este o țară independentă și de sine stătătoare. Un popor care, ca toate popoarele în epoca lor de aur, acordă numai *măscăricilor de la curte* dreptul de a gîndi și de a exprima adevărul nu poate fi decît un popor lipsit de independență și de personalitate. Dieta în care opoziția dă asigurări că libertatea voinței e proprie firii omenești nu este cîtuși de puțin o dietă a libertății de voință. Excepția nu face decît să confirme regula. Opoziția liberală ne arată ce a devenit poziția liberală, ne arată în ce măsură s-a întrupat libertatea în om.

Dacă am făcut deci remarca că apărătorii libertății presei în dietă nu se află cîtuși de puțin la înălțimea obiectului discuției lor, apoi această observație este cu atît mai valabilă pentru toată dieta privită în ansamblu.

Și, totuși, începem prezentarea dezbaterilor dietei de la acest punct nu numai dintr-un interes special pentru libertatea presei, ci, în aceeași măsură, dintr-un interes general pentru dietă. Căci nicăieri spiritul *specific de castă* nu-l întîlnim exprimat mai clar, mai hotărît și mai complet ca în dezbaterile în legătură cu presa. Aceasta se referă în special la *opoziția împotriva libertății presei,* după cum, în genere, spiritul unei anumite sfere, interesul individual al unei anu-

mite stări, unilateralitatea naturală a caracterului se manifestă în modul cel mai brutal şi cel mai necruţător, arătîndu-şi parcă colţii, în opoziţia împotriva *libertăţii generale.*

Dezbaterile ne prezintă o polemică a stării principilor împotriva presei libere, o polemică a stării nobililor, o polemică a stării orăşeneşti, astfel că nu *individul* polemizează, ci *starea.* Ce oglindă ar putea să redea oare mai fidel caracterul intim al dietei decît dezbaterile în legătură cu presa?

Vom începe cu *oponenţii împotriva presei libere,* şi anume — aşa cum se şi cuvine — cu *un orator din starea principilor.*

Nu ne vom ocupa prea amănunţit de prima parte a discursului lui, în care afirmă că „atît libertatea presei cît şi cenzura constituie un rău etc.", deoarece această temă a fost tratată mai temeinic de un alt orator; dar nu putem trece sub tăcere *modul de a argumenta, propriu* oratorului.

„Cenzura" ar fi „un rău mai mic decît dezmăţul presei". „Treptat, *această convingere* s-a întărit pînă-ntr-atît în Germania *noastră*" (se pune întrebarea: despre care parte a Germaniei este vorba?), „încît pînă şi *Federaţia* a promulgat în această privinţă *legi* cu care şi Prusia s-a declarat de acord şi cărora, la rîndul ei, li s-a supus" [26].

Dieta discută problema eliberării presei din cătuşele ei. Înseşi aceste cătuşe, exclamă oratorul, înseşi aceste lanţuri cu care este ferecată presa demonstrează că ea nu este făcută să se mişte în mod liber. Existenţa ei încătuşată constituie o mărturie împotriva esenţei ei. Legile împotriva libertăţii presei dezmint libertatea presei.

Acesta este un argument *diplomatic* împotriva oricăror reforme, care exprimă în modul cel mai hotărît *teoria clasică* a unui bine cunoscut partid [27]. Orice îngrădire a libertăţii este privită ca o dovadă faptică, incontestabilă că potentaţii au avut cîndva convingerea că libertatea trebuie îngrădită, şi această convingere serveşte apoi ca principiu călăuzitor pentru convingerile ulterioare.

La un moment dat s-a hotărît că soarele nu se învîrteşte în jurul pămîntului. A fost oare Galilei dezminţit prin aceasta?

Tot aşa şi în *Germania noastră* s-a impus prin lege, pe scara întregului imperiu, convingerea împărtăşită de fiecare principe în parte că iobăgia este o însuşire a anumitor corpuri omeneşti, că adevărul se poate obţine cel mai sigur cu ajutorul unor operaţii chirurgicale, vrem să spunem cu ajutorul torturilor, că ereticul poate fi convins de existenţa flăcărilor iadului prin flăcările rugurilor de pe pămînt.

Oare iobăgia consfinţită prin lege nu a fost o dovadă faptică împotriva scornirii raţionaliste că corpul omenesc nu este obiect de folosinţă şi de proprietate? Oare tortura primitiv-barbară nu a răsturnat teoria deşartă că nu poţi stoarce adevărul scoţînd sînge din venă, că întinderea spinării pe scara de tortură nu-l face pe om să-şi piardă fermitatea, că convulsiunile nu sînt o mărturisire?

Astfel, după părerea oratorului, faptul că există cenzura constituie o dovadă împotriva libertăţii presei — şi aceasta este de fapt adevărat — este un adevăr atît de faptic, încît topografia îi poate măsura mărimea, întrucît dincolo de anumite bariere el încetează de a mai fi faptic şi adevărat.

„Nici în viu grai şi nici în scris — ni se explică mai departe —, nici în provincia noastră renană şi nici în întreaga Germanie, adevărata şi nobila dezvoltare a spiritului nu apare încătuşată".

Nobilul timbru al adevărului propriu presei noastre ar fi, după părerea lui, un dar al cenzurii.

În primul rînd, vom întoarce împotriva oratorului propria sa argumentaţie anterioară: în locul unui argument raţional îi vom aduce un decret guvernamental. În recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană se face cunoscut în mod oficial că presa a fost supusă pînă acum unor îngrădiri prea mari şi că e necesar ca abia de aici înainte aceasta să se pătrundă de un conţinut cu adevărat naţional. Oratorul poate să constate că în *Germania noastră* convingerile sînt schimbătoare.

Dar ce paradox nelogic să consideri cenzura drept fundamentul unei prese mai bune la noi în ţară!

Cel mai mare orator al revoluţiei franceze, omul a cărui „voix toujour tonnante" * răsună pînă în vremea noastră, leul pe care trebuia să-l auzi cum rage, pentru a-i striga, împreună cu poporul: „Bine mai ragi, leule!" [28] — *Mirabeau* — şi-a dobîndit pregătirea în închisori. Înseamnă aceasta că închisorile sînt şcoli superioare ale elocvenţei?

Dacă, în ciuda tuturor sistemelor spirituale protecţioniste, spiritul german a ajuns totuşi să negocieze pe scară mare. este o prejudecată cu adevărat princiară să crezi că el îşi datorează succesele tocmai interdicţiilor şi barierelor vamale. Evoluţia spirituală a Germaniei s-a înfăptuit nu *graţie* cenzurii, ci *în ciuda* cenzurii. Dacă sub regimul cenzurii presa lîncezeşte şi duce o existenţă mizeră, atunci această împrejurare este folosită ca argument împotriva presei libere, deşi

* — „voce mereu răsunătoare". — *Nota Trad.*

ea pledează numai împotriva presei nelibere. Dacă, în ciuda cenzurii, presa își păstrează trăsăturile caracteristice esențiale, atunci acest lucru este considerat ca un argument în favoarea cenzurii, deși el pledează numai în favoarea spiritului, iar nu în favoarea cătușelor.

Cît despre *„adevărata și nobila dezvoltare"*, lucrurile stau cu totul altfel.

Pe vremea cînd cenzura era respectată cu strictețe, între anii 1819—1830 (mai tîrziu — chiar dacă nu în „Germania noastră", totuși într-o mare parte din Germania — cenzura însăși a fost supusă unei cenzuri a condițiilor vremii și a convingerilor neobișnuite ce s-au format în această perioadă), literatura noastră a trecut printr-un *„stadiu al ziarelor de seară"*, care poate fi denumit „adevărat, nobil, spiritual și foarte dezvoltat" cu același drept cu care redactorul lui *Abendzeitung*, născut *„Winkler"* și-a ales în mod umoristic pseudonimul *„Hell"* *, deși nu-i putem concede nici măcar licărirea pe care o are o mlaștină în miez de noapte. Acest „Krähwinkler" **, care scrie sub firma „Hell", este prototipul literaturii din acea vreme, și epoca aceea de post va dovedi posterității că, dacă numai cîțiva sfinți au putut rezista 40 de zile fără mîncare, în schimb întreaga Germanie, care nici nu era măcar sfîntă, a reușit să trăiască peste douăzeci de ani fără să producă și fără să consume vreo hrană spirituală. Presa decăzuse pînă la *ticăloșie*, și e greu de spus ce precumpănea atunci : lipsa de inteligență asupra lipsei de caracter, lipsa de formă asupra lipsei de conținut, sau invers. Pentru Germania lucrul cel mai bun ar fi dacă critica ar reuși să dovedească că această perioadă nu a existat niciodată. Unicul domeniu al literaturii în care se mai simțeau pe atunci pulsațiile spiritului viu — domeniul *filozofiei* — încetă să se mai exprime în germană, deoarece limba germană încetase de a mai fi limba gîndirii. Spiritul se exprima prin cuvinte neinteligibile, misterioase, deoarece nu mai era voie să înțelegi cuvintele inteligibile.

In ceea ce privește exemplul *literaturii renane* — și acest exemplu are o legătură destul de strînsă cu dieta renană — ai putea străbate, cu lanterna lui Diogene în mînă, toate cele cinci districte guvernamentale fără să întîlnești undeva pe „acest om". Nu considerăm că aceasta ar fi o lipsă a provin-

* Joc de cuvinte : Winkler = cel care trăiește prin unghere întunecoase, Hell = luminos. — *Nota Trad.*

** — om cu vederi mărginite. — *Nota Trad.*

ciei renane, ci mai degrabă o dovadă a simţului ei practic-politic. Provincia renană poate crea o *„presă liberă"*, dar pentru una *„neliberă"* îi lipseşte atît abilitatea cît şi iluziile.

Perioada literară care s-a încheiat acum şi pe care o putem numi „perioada literară a cenzurii stricte" constituie deci dovada evidentă, istorică a faptului că cenzura a influenţat într-un mod nefast şi de neiertat evoluţia spiritului german şi că ea nu este cîtuşi de puţin menită să fie magister bonarum artium *, cum i se pare oratorului. Sau poate cumva prin „presă adevărată mai nobilă" trebuie să înţelegem o presă care-şi poartă cu demnitate lanţurile ?

Dacă oratorul „îşi permite să amintească cunoscutul proverb despre degetul mic şi mîna întreagă", atunci ne permitem şi noi, la rîndul nostru, să-l întrebăm : n-ar fi oare mai potrivit pentru demnitatea unui guvern să ofere spiritului poporului său nu numai o mînă întreagă, ci ambele mîini ?

Precum se vede, oratorul nostru a înlăturat problema raportului dintre cenzură şi evoluţia spirituală într-un mod distins, detaşat şi diplomatic-lucid. Şi mai hotărît ne dezvăluie el latura negativă a stării sale sociale în atacul său împotriva formei *istoriceşte constituite a libertăţii presei.*

În ceea ce priveşte existenţa libertăţii presei la alte popoare,

„*Anglia* nu ne-ar putea servi ca etalon, deoarece acolo s-au format în decurs de secole, printr-un proces *istoric,* relaţii care n-ar putea fi create în nici o altă ţară prin aplicarea unor teorii, relaţii care îşi au fundamentarea în *situaţia specifică a Angliei*". „În *Olanda* libertatea presei nu a putut feri ţara de *povara datoriei publice* şi a contribuit într-o măsură considerabilă la *izbucnirea unei revoluţii* al cărei rezultat a fost pierderea unei jumătăţi din teritoriul ţării".

Trecem, deocamdată, peste Franţa, asupra căreia vom reveni mai tîrziu.

„În sfîrşit, vom găsi noi oare în *Elveţia* un fericit Eldorado datorită libertăţii presei ? Nu ne amintim noi cu *scîrbă* de gîlcevile grosolane dintre partide, care umpleau paginile ziarelor din această ţară, cînd partidele, apreciind just lipsa lor de demnitate omenească, îşi luau numele *după anumite părţi ale corpului animal,* intitulîndu-se *oameni cu coarne* şi *oameni cu gheare,* şi-şi atrăgeau prin injuriile lor grosolane disprețul tuturor vecinilor ?"

Presa *engleză* nu constituie un argument în favoarea libertăţii presei în genere, *deoarece* ea se sprijină pe *baze istorice.*

* — maestrul artelor frumoase. — *Nota Trad.*

In Anglia meritul presei constă *numai* în faptul că ea s-a dezvoltat în mod istoric, iar nu ca presă în genere, căci ea ar fi trebuit să se dezvolte *fără* baze istorice. Aici meritul este deci al istoriei, şi nu al presei, ca şi cum presa nu ar fi şi ea o parte a istoriei, ca şi cum presa engleză n-ar fi dus, sub Henric al VIII-lea, Maria catolica, Elisabeta şi Iacob, o luptă grea, adeseori barbară, pentru a cuceri poporului englez bazele sale istorice!

Şi, dimpotrivă, nu pledează oare în favoarea libertăţii presei faptul că presa engleză, în ciuda celei mai mari libertăţi, nu a avut un efect distructiv asupra bazelor istorice? Dar oratorul nostru nu este consecvent.

Presa engleză nu este un argument *pentru* presă în genere, *deoarece* ea este engleză. Presa olandeză este un argument *contra* presei în genere, *deşi* ea este numai olandeză. În primul caz se atribuie bazelor istorice toate meritele presei, în cel de-al doilea caz se atribuie presei toate lipsurile bazelor istorice. O dată se spune că presa nu-şi are partea ei de contribuţie la progresul istoric, altădată că istoria nu-şi are partea ei de vină la lipsurile presei. Aşa cum în Anglia presa a crescut şi s-a împletit cu istoria şi cu situaţia specifică a acestei ţări, la fel stau lucrurile în Olanda şi în Elveţia.

Aşadar trebuie presa să reflecte, să desfiinţeze sau să dezvolte bazele istorice? Oratorul îi aduce reproşuri pentru oricare din aceste trei atitudini.

El blamează *presa olandeză, fiindcă* s-a dezvoltat în mod *istoric*. Ea ar fi trebuit să împiedice *mersul istoriei*, ar fi trebuit să ferească Olanda de *povara datoriei publice*. Ce pretenţie neistorică! Presa olandeză nu putea să împiedice existenţa secolului lui Ludovic al XIV-lea; presa olandeză nu putea să împiedice ca, sub Cromwell, flota engleză să devină prima în Europa; ea nu putea să producă ca prin farmec un ocean care să scape Olanda de rolul penibil de a fi cîmpul de luptă al puterilor beligerante de pe continent; ea putea tot atît de puţin ca toţi cenzorii din Germania la un loc să anuleze decretele despotice ale lui Napoleon.

Dar a crescut vreodată datoria publică din cauza presei *libere*? Pe timpul cînd ducele de Orléans era regent şi cînd întreaga Franţă se încurcase în speculaţiile financiare nebuneşti ale lui Law, cine a luat atitudine împotriva acestei perioade fantastice de „fierbere şi avînt" a speculaţiei bănești afară doar de cîţiva autori satirici care, ce-i drept, n-au pri-

mit drept răsplată bancnote *, ci mandate de arestare pentru Bastilia ?

Pretenţia ca presa să răscumpărească ţara de *datoria publică* poate fi împinsă şi mai departe, în sensul ca ea să plătească şi datoriile indivizilor izolaţi. Această pretenţie ne aminteşte de acel literat veşnic supărat pe medicul său care, ce-i drept, îl scăpa de toate bolile trupului său, dar care nu-i îndrepta în acelaşi timp şi greşelile de tipar din lucrările sale. Libertatea presei promite tot atît de puţin ca şi medicul să-l facă pe un om desăvîrşit sau pe un popor. Ea însăşi nu reprezintă un lucru desăvîrşit. Este o manieră destul de trivială aceea de a defăima binele fiindcă este numai un bine anumit, iar nu totalitatea binelui, fiindcă este bine *acest anumit,* şi *nu un altul.* Desigur, dacă libertatea presei ar însemna totul şi toate, ea ar face inutile toate celelalte funcţii ale poporului şi însuşi poporul.

Oratorul învinuieşte presa olandeză de *revoluţia belgiană.*

Nici un om cu oarecare pregătire istorică nu va nega că despărţirea Belgiei de Olanda a fost *din punct de vedere istoric* un act mult mai justificat decît unirea lor.

Se pretinde că presa olandeză a provocat revoluţia belgiană. Care presă ? Cea care preconiza reforme sau cea reacţionară ? O întrebare pe care am putea-o pune şi în cazul Franţei ; şi dacă oratorul blamează presa clericală belgiană, care era în acelaşi timp democrată, atunci el trebuie să blameze şi presa clericală franceză, care era în acelaşi timp absolutistă. Ambele au contribuit la răsturnarea regimului lor. În Franţa nu libertatea presei, ci cenzura a fost aceea care a îndemnat la revoltă.

Dar, abstracţie făcînd de aceasta, revoluţia belgiană *a apărut* mai întîi ca o revoluţie spirituală, ca o revoluţie a presei. Dincolo de această precizare, afirmaţia că presa ar fi provocat revoluţia belgiană nu are nici un sens. Merită să fie blamat acest lucru ? Revoluţia trebuie să se manifeste oare de la început într-o formă *materială ?* Trebuie ea să lovească în loc să vorbească ? Guvernul poate să materializeze o revoluţie spirituală ; o revoluţie materială trebuie mai întîi să spiritualizeze guvernul.

Revoluţia belgiană este un produs al spiritului belgian. Prin urmare şi presa, care în zilele noastre este cea mai liberă

---

* Joc de cuvinte : Bankbillets = bancnote, Bastillebillets = mandate de arestare pentru Bastilia. — *Nota Trad.*

manifestare a spiritului, își are contribuția ei la revoluția belgiană. Presa belgiană nu ar fi fost presă belgiană dacă ar fi stat departe de revoluție, iar revoluția belgiană, la rîndul ei, nu ar fi fost belgiană dacă nu ar fi fost în același timp și revoluție a presei. Revoluția unui popor este *totală*, adică fiecare domeniu își face revoluția în felul lui ; de ce să nu participe la revoluție și presa ca presă ?

În ceea ce privește presa belgiană, oratorul nu blamează așadar presa, *ci blamează Belgia.* Și aici ni se dezvăluie punctul central al concepției lui istorice despre libertatea presei. Caracterul *popular* al presei libere — și, după cum se știe, nici pictorul nu zugrăvește cu acuarele marile tablouri istorice —, individualitatea istorică a presei libere care face din ea o presă specifică a spiritului ei popular, specific, nu-i sînt pe plac oratorului din starea principilor. El formulează chiar pretenția față de presa diferitelor națiuni ca ea să fie o presă a convingerilor *lui*, să fie o presă de la haute volée * și să se învîrtească în jurul indivizilor, iar nu în jurul aștrilor spirituali — în jurul națiunilor. În critica pe care el o face *presei elveține*, această pretenție se manifestă fățiș.

Pentru moment ne permitem să punem o singură întrebare. De ce nu și-a amintit oratorul că presa elvețiană, prin Albrecht von Haller, a luat atitudine împotriva iluminismului voltairian ? De ce nu-și amintește el că, chiar dacă Elveția nu este tocmai un Eldorado, ea a dat totuși naștere profetului unui viitor Eldorado al principilor, și anume tot unui domn von Haller, care în scrierea sa „Restauration der Staatswissenschaften" a pus bazele presei „adevărate mai nobile", bazele publicației „Berliner politisches Wochenblatt" [29] ? După roadele ei o veți cunoaște. Și care alt pămînt din lumea asta ar putea să se laude că a produs, asemenea Elveției, un fruct de un legitimism atît de suculent ?

Oratorul reproșează *presei elveține* că a adoptat „denumirile zoologice ale partidelor", de „oameni cu coarne" și „oameni cu gheare", într-un cuvînt că vorbește pe *limba elvețiană* și se adresează *elvețienilor* care trăiesc într-o familiaritate oarecum patriarhală cu boii și cu vacile. *Presa din această țară este tocmai presa acestei țări.* Mai mult nu se poate spune despre ea. În același timp însă presa liberă trece dincolo de cadrul strîmt al particularismului local, după cum dovedește tot presa elvețiană.

* — a înaltei societăți. — *Nota Trad.*

În privința *denumirilor zoologice ale partidelor*, trebuie să observăm, în mod special, că însăși religia ridică *animalicul* la rangul de simbol al spiritualului. Oratorul nostru va condamna, fără îndoială, presa *indiană*, care s-a închinat plină de extaz religios în fața vacii Sabala și a maimuței Hanuman. El va reproșa presei indiene religia indiană, așa cum îi reproșează presei elveține caracterul elvețian. Există însă o presă pe care cu greu ar putea-o supune cenzurii — ne referim la *presa sfîntă*, la *biblie*; nu împarte oare aceasta întreaga omenire în două mari categorii: *oi* și *capre*? Nu caracterizează oare însuși dumnezeu în felul următor raporturile sale cu neamurile lui Iuda și Izrael: „Pentru neamul lui Iuda sînt o *molie*, iar pentru al lui Izrael sînt un *vierme*"? Sau — ca să ne referim la ceva care ne este mai apropiat nouă, laicilor — nu există oare o *literatură princiară* care transformă întreaga *antropologie* în *zoologie*? Avem în vedere literatura *heraldică*. Aceasta ne oferă curiozități și mai mari decît oamenii cu coarne și oamenii cu gheare.

Ce a găsit, în fond, oratorul reprobabil în libertatea presei? *Faptul că lipsurile unui popor sînt în același timp lipsurile presei sale*, că ea este limbajul necruțător, expresia fățișă a spiritului istoric al poporului. A dovedit el oare că *spiritul poporului german* este exclus de la acest mare privilegiu al naturii? El a arătat că fiecare popor își dezvăluie în presa *sa* spiritul *său*. Nu i se cuvine oare și spiritului filozofic al germanilor ceea ce, după propria mărturie a oratorului, găsim la elvețieni, care sînt prizonierii reprezentărilor lor zoologice?

Crede, în fine, oratorul că lipsurile *naționale* ale presei libere nu sînt totodată și *lipsurile naționale ale cenzorilor*? Nu sînt oare și cenzorii supuși întregului proces istoric, rămîn ei neatinși de spiritul vremii? Din păcate, poate chiar așa stau lucrurile. Dar care om cu mintea întreagă n-ar prefera să-i ierte presei păcatele națiunii și ale timpului decît cenzurii păcatele contra națiunii și a timpului?

Încă de la început am arătat că prin glasul diferiților oratori *starea* lor *specială* era aceea care polemiza împotriva libertății presei. Oratorul din starea principilor a venit mai întîi cu argumente *diplomatice*. El a căutat să dovedească lipsa de justificare a libertății presei pe baza *convingerilor princiare* care au fost destul de clar exprimate în legile cenzurii. El a susținut că dezvoltarea nobilă, adevărată a spiritului german *s-a obținut* prin presiuni exercitate de sus. El a polemizat, în sfîrșit, *împotriva popoarelor* și, însuflețit de o

nobilă repulsie, a respins libertatea presei ca fiind limbajul nedelicat, indiscret al unui popor adresat lui însuşi.

[„Gazeta renană" nr. 130 din 10 mai 1842. Supliment]

Oratorul din starea nobililor de care ne vom ocupa acum nu polemizează împotriva popoarelor, ci împotriva oamenilor. În *libertatea presei* el contestă *libertatea omenească*, iar în *legea presei* contestă *legea*. Înainte de a se ocupa de problema libertăţii presei ca atare, el se opreşte asupra chestiunii *publicării zilnice şi integrale a dezbaterilor dietei*. Îl vom urmări pas cu pas.

„Prima dintre propuneri, şi anume cea cu privire la *publicarea dezbaterilor noastre*, a fost acceptată". „Depinde acum *de dietă să facă uz* de această permisiune *în mod înţelept*".

Tocmai acesta este punctum quaestionis *. Provincia crede că va avea dieta sub controlul ei numai din momentul în care publicarea dezbaterilor acesteia nu va mai depinde de bunul plac al înţelepciunii ei, ci va deveni o necesitate legală. Noua concesie ar trebui s-o considerăm un nou pas înapoi dacă urmează să fie interpretată în sensul că publicarea este în funcţie de bunul plac al dietei.

Privilegiile dietei nu sînt drepturi ale provinciei. Dimpotrivă, drepturile provinciei încetează tocmai din momentul în care ele devin privilegii ale dietei. În felul acesta au concentrat stările din evul mediu în persoana lor toate drepturile ţării, îndreptîndu-le, ca privilegii, împotriva ţării.

Cetăţeanul nu vrea să recunoască dreptul ca un privilegiu. Poate el să considere sporirea numărului vechilor privilegiaţi cu alţii noi ca un drept ?

Drepturile dietei nu mai sînt, în acest caz, *drepturi ale provinciei*, ci *drepturi împotriva provinciei*, şi însăşi dieta devine cea *mai mare nedreptate faţă de provincie*, avînd însă un sens mistic : acela de a trece drept supremul ei drept.

În ce măsură *oratorul din starea nobililor* este prizonierul acestei concepţii *medievale* cu privire la dietă, cît de hotărît apără el privilegiile stării latifundiarilor împotriva dreptului ţării, ne-o dovedeşte urmarea cuvîntării lui :

„Extinderea acestei permisiuni" (publicarea dezbaterilor) „poate să rezulte numai dintr-o convingere *interioară*, iar nu din influenţe *exterioare*".

* — punctul esenţial al problemei. — *Nota Trad.*

Ce întorsătură neașteptată! Influența provinciei asupra dietei *ei* este considerată ca ceva *exterior*, și acestei influențe i se opune ca un delicat *sentiment interior* convingerea dietei, a cărei natură extrem de iritabilă i se adresează provinciei cu un „Noli me tangere!" *. Această frazeologie elegiacă despre *„convingerea interioară"* care se opune vîntului aspru, exterior, neîndreptățit al „convingerii publice" merită cu atît mai mult atenția noastră, cu cît propunerea prezentată intenționează tocmai să facă din convingerea interioară a dietei ceva exterior. Dar și aici se manifestă, bineînțeles, lipsa de consecvență. Acolo unde găsește că e mai convenabil, de pildă în controversele *religioase* — oratorul se raportează la provincie.

„Noi — continuă oratorul — o *vom admite*" (publicarea dezbaterilor) „acolo unde *noi* o vom considera utilă, și o vom *limita* acolo unde extinderea ei *ni* se va părea inutilă sau *chiar* dăunătoare".

Vom face ceea ce vrem *noi*. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas **. Acesta este un adevărat limbaj de stăpîn care pe buzele unui mare senior modern are o savoare specială, de-a dreptul înduioșătoare.

Cine este acest *„noi"* ? *Dieta*. Publicarea dezbaterilor este destinată provinciei, iar nu dietei ; dar oratorul ne învață că lucrurile nu stau așa. Publicarea dezbaterilor este de asemenea un *privilegiu* al dietei, care are dreptul — atunci cînd crede de cuviință — să pună în slujba înțelepciunii ei ecoul multiplicat al mașinii tipografice.

Oratorul cunoaște numai provincia care aparține dietei, iar nu și dieta care aparține provinciei. Dieta are o provincie asupra căreia se extinde privilegiul activității ei, dar provincia nu are o dietă prin intermediul căreia să-și poată desfășura propria ei activitate. Provincia are, bineînțeles, dreptul să-și făurească — în condiții prescrise — asemenea zei, dar imediat după crearea lor ea trebuie să uite, aidoma celui ce se închină la fetișuri, că acești zei sînt opera mîinilor ei.

Printre altele, nu vedem pentru ce o *monarhie fără dietă* nu valorează mai mult decît o *monarhie cu dietă* ; căci, dacă dieta nu reprezintă voința provinciei, atunci avem mai multă încredere în inteligența publică a guvernului decît în inteligența particulară a proprietății funciare.

---

* — „nu mă atinge". — *Nota Trad.*

** — Așa vreau, așa poruncesc, voința se substituie rațiunii. — *Nota Trad.*

Avem în faţa noastră spectacolul ciudat care derivă, poate, din însăşi esenţa dietelor : provincia are de luptat nu atît prin reprezentanţii ei, cît mai ales împotriva reprezentanţilor ei. După spusele oratorului, dieta nu consideră drepturile generale ale provinciei drept unicele ei privilegii, căci în acest caz publicarea zilnică, integrală a proceselor-verbale ale dietei ar constitui un nou drept al dietei, pentru că ar constitui un nou drept al ţării ; oratorul, dimpotrivă, doreşte ca ţara să considere privilegiile dietei ca fiind drepturile ei unice, dar în acest caz de ce nu şi privilegiile unei clase oarecare a funcţionarilor, a nobilimii sau a clerului ?

Mai mult chiar, oratorul nostru spune cît se poate de răspicat că privilegiile dietei sînt diminuate pe măsură ce sporesc drepturile provinciei.

„Pe cît *mi* se pare de dorit ca *aici, în adunare,* să existe *o libertate de discuţie* şi să se evite cîntărirea plină de teamă a fiecărui cuvînt, pe atît de necesar mi se pare *pentru menţinerea acestei libertăţi a cuvîntului* şi *a acestui caracter liber* al discuţiilor ca *cele spuse de noi* să fie judecate pentru moment numai de *aceia cărora le sînt destinate*".

Tocmai pentru că în adunarea noastră, conchide oratorul, este de dorit să existe libertatea de discuţie — şi ce libertăţi nu sînt de dorit atunci cînd este vorba de noi ? —, tocmai de aceea libertatea de discuţie nu este de dorit în provincie. Întrucît este de dorit ca noi să vorbim *în mod liber*, cu atît mai de dorit este ca provincia să fie menţinută în *captivitatea* secretului. Cuvintele *noastre* nu sînt *destinate* provinciei.

Trebuie recunoscut tactul cu care oratorul a simţit că, prin publicarea integrală a dezbaterilor, dieta s-ar transforma dintr-un privilegiu al stărilor într-un drept al provinciei ; că, devenind în mod nemijlocit un obiect al spiritului public, ea ar trebui să se decidă să devină întruchiparea spiritului public ; că, o dată aşezată în lumina conştiinţei generale, ea ar trebui să renunţe la esenţa ei particulară în favoarea celei generale.

Dacă însă oratorul nobilimii confundă privilegiile personale, libertăţile individuale, opuse poporului şi guvernului, cu drepturile generale, exprimînd prin aceasta în mod absolut adecvat spiritul exclusivist al *stării* sale, el dă, dimpotrivă, o interpretare cu totul denaturată spiritului provinciei, transformînd cerinţele ei generale în capricii personale.

Astfel, pe cît se pare, oratorul atribuie provinciei o curiozitate personală excesivă de a afla *cele spuse de noi* (adică de personalităţile din dietă).

Îl putem asigura că provincia nu e de loc curioasă să afle „cele spuse" de reprezentanţii stărilor ca personalităţi individuale, şi ei au dreptul să considere ale „lor" numai „astfel" de cuvinte. Dimpotrivă, provincia cere ca cele spuse de reprezentanţii stărilor să se transforme într-o voce publică, care să fie pretutindeni auzită, într-o voce a ţării.

Se pune problema dacă provincia trebuie *să-şi cunoască reprezentanţa ei* sau nu ! Trebuie oare să se adauge la misterul guvernului un nou mister, acela al reprezentanţei ? Dar poporul este reprezentat şi în guvern. Noua reprezentanţă a poporului — dieta — ar fi, prin urmare, un nonsens dacă caracterul ei specific nu ar consta tocmai în faptul că în cadrul ei nu acţionează alţii pentru provincie, ci, dimpotrivă, acţionează ea însăşi ; că aici ea nu este reprezentată de alţii, ci, dimpotrivă, se reprezintă ea însăşi. O reprezentanţă care se sustrage cunoaşterii ei de către cei ce o deleagă nu este o reprezentanţă. Ceea ce nu ştiu nu mă priveşte. Contradicţia absurdă constă aici în faptul că funcţia statului care reprezintă în primul rînd *activitatea proprie* a diferitelor provincii este sustrasă pînă şi colaborării lor *formale* — *informării* lor ; această contradicţie absurdă constă în aceea că activitatea mea proprie trebuie să fie acţiunea altuia, necunoscută mie.

Dar decît o publicare a proceselor-verbale ale dietei lăsată pe seama bunului plac al reprezentanţilor stărilor, e mai bine ca ele să nu fie publicate de loc. Căci dacă dieta mi se prezintă nu aşa cum este, ci cum vrea să pară, eu o consider drept ceea ce se dă — o simplă aparenţă — şi nu e bine ca aparenţa să aibă o existenţă legală.

Dar chiar publicarea zilnică şi integrală a dezbaterilor *prin tipar* poate fi ea denumită pe drept cuvînt *integrală* şi *publică ?* Oare substituirea cuvintelor vii printr-o expunere scrisă, a persoanelor prin scheme, a acţiunii reale printr-o acţiune scrisă nu înseamnă o prescurtare ? Oare publicitatea constă numai în faptul că se comunică publicului lucruri *reale*, şi nu mai degrabă în faptul că aceste lucruri sînt comunicate unui *public real*, adică nu unui public imaginar, alcătuit din cititori, ci unui public viu, prezent la dezbateri ?

Nimic mai contradictoriu ca faptul că funcţia *publică supremă* a provinciei este secretă, că la procesele private porţile tribunalului sînt deschise provinciei, în timp ce, atunci cînd este vorba de propriul ei proces, ea n-are voie să treacă pragul uşii.

Publicarea integrală a proceselor-verbale ale dietei, în sensul ei adevărat, consecvent, nu poate fi altceva decît *deplina publicitate a dezbaterilor dietei.*

Oratorul nostru, dimpotrivă, persevereză în a privi dieta ca un fel de club.

„Datorită faptului *că ne cunoaştem de mulţi ani,* majoritatea dintre noi sîntem *în bune relaţii personale,* în ciuda divergenţelor de păreri, şi aceste relaţii *se moştenesc de către cei nou veniţi*".

„Tocmai datorită acestui fapt putem noi să apreciem mai bine în mod just *valoarea cuvintelor noastre,* şi vom face aceasta cu atît mai nestînjeniţi cu cît vom accepta mai puţin acţiunea unor influenţe *din afară,* care poate fi utilă pentru noi numai sub forma unui sfat *bine intenţionat,* iar nicidecum dacă încearcă să exercite *în mod public* o influenţă asupra *personalităţii noastre* sub forma unei *sentinţe tranşante,* a unei laude sau a unei mustrări".

Domnul orator face apel la sentimente.

Ne aflăm într-o atmosferă atît de familiară, stăm de vorbă atît de nestînjeniţi, cîntărim cu atîta precizie *valoarea cuvintelor fiecăruia din noi* ; de ce să admitem ca situaţia noastră atît de patriarhală, atît de distinsă, atît de comodă să fie prejudiciată de aprecierile provinciei, care acordă, poate, mai puţină importanţă cuvintelor noastre ?

Ferit-a sfîntul ! Dieta nu suportă lumina zilei. Ne simţim mai bine în obscuritatea vieţii particulare. Dacă o întreagă provincie are atîta încredere în nişte indivizi încît le încredinţează drepturile ei, atunci se înţelege de la sine că aceşti indivizi vor binevoi să accepte încrederea provinciei ; dar ar fi într-adevăr o pretenţie exagerată să le ceri să plătească cu aceeaşi monedă şi, plini de încredere, să se supună pe ei înşişi, realizările lor, personalitatea lor aprecierilor provinciei, care, prin însuşi faptul că le-a acordat încrederea, a arătat nu de mult ce crede despre ei. În orice caz este mult mai important ca provincia să nu aducă prejudicii personalităţii reprezentanţilor stărilor decît ca interesul provinciei să fie prejudiciat de personalitatea acestor reprezentanţi.

Noi vrem însă să fim şi echitabili şi mărinimoşi. Noi — şi noi sîntem un fel de guvern — nu permitem, ce e drept, nici o sentinţă tranşantă, fie laudă, fie mustrare ; noi nu permitem opiniei publice să exercite vreo influenţă asupra persoanei noastre sacrosancte. Dar noi acceptăm să ni se dea *un sfat bine intenţionat,* nu în sensul abstract că el ar avea în vedere binele ţării, ci în sensul — de o rezonanţă mai puternică — că el exprimă afecţiunea pasionată pentru reprezentanţii stărilor, o părere cu totul deosebită despre meritele lor.

E drept că s-ar putea crede că, dacă publicitatea dăunează bunelor noastre relaţii, apoi şi bunele noastre relaţii trebuie să dăuneze publicităţii. Însă această sofisticărie uită că dieta este o adunare a reprezentanţilor stărilor, iar nu o adunare a reprezentanţilor provinciei. Şi cine ar mai putea obiecta ceva în faţa celui mai concludent dintre argumente? Dacă provincia, potrivit rînduielilor statului, alege pe reprezentanţii stărilor pentru *a reprezenta inteligenţa ei generală* înseamnă că prin aceasta ea renunţă pe *de-a-ntregul la propria ei judecată* şi la propria ei inteligenţă, care sînt acum întruchipate numai în cei aleşi. Aşa cum în unele legende se povesteşte că marii descoperitori erau osîndiţi la moarte sau — ceea ce nu mai este legendă — erau zidiţi de vii în fortăreţe de îndată ce comunicau secretul lor domnitorului, tot aşa şi inteligenţa politică a provinciei se străpunge cu propria ei spadă ori de cîte ori realizează marea ei descoperire — convocarea dietei —, desigur numai pentru a renaşte din nou, ca pasărea Phoenix, la alegerile viitoare.

După această descriere sentimentală inoportună a primejdiilor ce ameninţă din afară — cu alte cuvinte, din partea provinciei — personalităţile din dietă prin publicarea proceselor-verbale, oratorul îşi încheie diatriba cu ideea lui *călăuzitoare* pe care am urmărit-o de-a lungul întregului său discurs:

„Libertatea parlamentară" — un cuvînt care sună foarte plăcut — „se află încă în primul ei stadiu de dezvoltare. Ea trebuie să fie încă *ocrotită* şi *îngrijită* pentru a dobîndi acea putere *interioară* şi acea *independenţă* care-i sînt absolut necesare spre a putea fi expusă fără risc furtunilor *din afară"*.

Iarăşi vechea opoziţie fatală între dietă ca *ceva interior* şi provincie ca ceva *exterior*.

La drept vorbind, noi sîntem de mult de părere că *libertatea parlamentară* se află abia la începutul începuturilor ei, şi chiar discursul de faţă ne-a dovedit din nou că primitiae studiorum * în politicis ** nu au fost încă însuşite. Însă prin aceasta nu vrem în nici un caz să afirmăm — şi discursul de faţă confirmă din nou părerea noastră — că trebuie să se acorde dietei un răgaz şi mai mare pentru ca aceasta să devină un organism anchilozat în izolarea ei, care *să se opună* provinciei. Poate că prin *libertate parlamentară* oratorul înţelege libertatea *vechilor* parlamente *franceze*. După propria lui

* — elementele cunoaşterii. — *Nota Trad.*
** — ştiinţele politice. — *Nota Trad.*

mărturisire, reprezentanţii stărilor se cunosc de mulţi ani, spiritul lor se transmite ca o *boală moştenită* tuturor acestor homines novi *, şi, totuşi, să nu fi sosit oare timpul pentru publicitatea dezbaterilor ? A 12-a dietă poate da acelaşi răspuns ca a 6-a, subliniind doar cu hotărîre că este *prea* independentă pentru a permite să i se smulgă *nobilul privilegiu al procedurii secrete*.

Fără îndoială, dezvoltarea libertăţii *parlamentare* în sensul vechi francez, independenţa faţă de opinia publică, stagnarea spiritului de castă, — toate acestea se dezvoltă cel mai temeinic prin izolare ; dar tocmai asupra pericolului pe care-l constituie această evoluţie trebuie să atragem atenţia cît mai din vreme. O adunare politică în adevăratul sens al cuvîntului poate să propăşească numai sub înaltul protectorat al *spiritului public*, după cum tot ce este viu se dezvoltă numai sub influenţa binefăcătoare a *aerului liber*. Numai plantele „exotice", care sînt transplantate într-un climat străin, au nevoie de ocrotirea şi îngrijirea din seră. Nu cumva consideră oratorul nostru dieta drept o plantă „exotică" în climatul liber şi senin al provinciei renane ?

După ce a văzut pe oratorul nostru din starea nobililor expunînd, cu o seriozitate aproape comică, cu o demnitate aproape melancolică şi cu un patos aproape religios, postulatul *înaltei înţelepciuni* a dietei, precum şi al *libertăţii* şi al *independenţei* ei medievale, cititorul neiniţiat va fi uimit văzînd cum în problema *libertăţii presei* acelaşi orator coboară de la înalta înţelepciune a *dietei* la obişnuita *lipsă de înţelepciune a speciei umane*, de la independenţa şi libertatea stărilor privilegiate, ridicate mai înainte în slăvi, *la lipsa de libertate şi de independenţă principială a naturii umane*. Pe noi nu ne miră faptul că ne aflăm în faţa unuia dintre reprezentanţii — destul de numeroşi în zilele noastre — ai principiului creştin-cavaleresc, modern-feudal, într-un cuvînt ai principiului romantic.

Aceşti domni, care nu vor să admită că libertatea este un dar natural oferit tuturor de lumina universală a raţiunii, ci o privesc ca pe un dar supranatural al unei constelaţii cereşti deosebit de favorabile, care consideră libertatea doar ca o *însuşire individuală* a anumitor persoane şi stări, aceşti domni sînt siliţi în mod inevitabil să încadreze raţiunea universală şi libertatea generală în *categoria convingerilor dăunătoare*

* — oameni noi. — *Nota Trad.*

şi a fantasmagoriilor unor „*sisteme logic orînduite*". Din dorinţa de a salva libertăţile particulare ale privilegiului, ei proscriu libertatea generală a naturii umane. Dat fiind însă că progenitura rea a secolului al XIX-lea, ca şi conştiinţa cavalerilor moderni — ea însăşi infectată de acest secol —, nu poate concepe ceea ce este de neconceput în sine, întrucît este lipsit de orice sens, şi anume în ce mod atribute interne, esenţiale, generale pot fi legate — datorită unor factori externi, întîmplători, particulari — de anumiţi indivizi umani fără a fi totodată legate de esenţa omului, de raţiune în general, fără a fi deci comune tuturor oamenilor, — ei recurg în mod necesar la *minuni* şi la *misticism*. Mai departe, întrucît *adevărata* poziţie a acestor domni în statul modern nu corespunde cîtuşi de puţin ideii pe care şi-o fac despre poziţia lor, întrucît trăiesc într-o lume ce se află *dincolo de cea reală*, întrucît la ei *închipuirea* ţine loc de cap şi de inimă, aceşti domni nemulţumiţi de practică recurg în mod necesar la *teorie*, însă la *teoria lumii de dincolo*, la *religie*, care capătă în mîinile lor o înveninare polemică îmbibată de tendinţe politice şi care, în mod mai mult sau mai puţin conştient, devine o mantie a sfinţeniei pentru dorinţe foarte lumeşti, deşi în acelaşi timp foarte fantastice.

Astfel vom vedea că oratorul nostru opune cerinţelor practice o teorie mistic-religioasă a închipuirii, teoriilor reale o înţelepciune practică meschin-iscusită, pragmatic-şmecherească, dobîndită din experienţa cea mai superficială ; că el opune elementelor raţionale omeneşti noţiuni sfinte supraomeneşti, şi adevăratei sfinţenii a ideilor — arbitrarul şi necredinţa unor puncte de vedere josnice. Limbajul mai distins, mai degajat şi, din această cauză, mai sec al oratorului din starea principilor se transformă aici în afectare patetică şi în onctuozitate fantastic-exaltată, care mai înainte treceau pe planul al doilea faţă de patosul privilegiului.

„Cu cît se poate tăgădui mai puţin că presa este astăzi o forţă politică, cu atît i se pare mai eronată părerea, la fel de răspîndită, că *din lupta dintre presa bună şi cea rea* vor rezulta adevărul şi lumina şi că se poate aştepta o extindere mai mare şi eficientă a acestora. *Omul, considerat ca individ sau în masă, este totdeauna acelaşi. Prin natura sa, el este imperfect* şi *nematur*, avînd nevoie de *educaţie* atîta timp cît durează *dezvoltarea* sa, care încetează abia o dată cu *moartea* sa. Arta educaţiei însă nu constă în a pedepsi acţiunile nepermise, ci în a promova influenţele bune şi în a îndepărta pe cele rele. Dar această *imperfecţiune umană* implică faptul că tocmai *cîntecul de sirenă la care recurge tot ceea ce este rău* are o influenţă extrem de puternică asupra maselor şi reprezintă, dacă nu o piedică absolută opusă glasului simplu

şi sobru al adevărului, în orice caz una greu de învins. În timp ce presa *rea* se adresează numai pasiunilor oamenilor, în timp ce nici un mijloc nu i se pare prea josnic pentru a-şi atinge, prin aţîţarea pasiunilor, *scopul ei*, care constă *în răspîndirea cît mai largă a unor principii dăunătoare şi încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor dăunătoare*, în timp ce ea dispune de toate avantajele celei mai periculoase dintre toate *ofensivele* pentru care în mod obiectiv nu există bariere ale dreptului, iar în mod subiectiv nu există legi ale moralei şi nici măcar ale onoarei formale, — *presa bună* se mărgineşte întotdeauna *numai* la *defensivă*. Influenţa ei, de cele mai multe ori, nu poate avea decît un caracter *defensiv, rezervat şi de consolidare*, ea neputîndu-se lăuda cu progrese însemnate pe teritoriul inamicului. Şi încă e un noroc dacă piedici exterioare nu îngreuiază această influenţă".

Am redat în întregime acest pasaj pentru a nu atenua cîtuşi de puţin eventuala impresie patetică asupra cititorului.

Oratorul s-a situat à la hauteur des principes *. Pentru a combate *libertatea presei* trebuie să aperi teza *eternei lipse de maturitate* a speciei umane. Afirmaţia că, dacă lipsa de libertate constituie esenţa omului, libertatea contrazice esenţa lui reprezintă o pură tautologie. Scepticii cei răi ar putea să meargă cu îndrăzneala atît de departe, încît să nu-l creadă pe orator pe cuvînt.

Dacă lipsa de maturitate a speciei umane este argumentul mistic împotriva libertăţii presei, atunci cenzura este în orice caz un mijloc cît se poate de inteligent împotriva maturităţii speciei umane.

Tot ce se dezvoltă este imperfect. Dezvoltarea se termină abia cu moartea. În acest caz concluzia cea mai logică ar fi să omori omul pentru a-l salva din această stare de imperfecţiune. Cel puţin aşa conchide oratorul pentru a putea nimici libertatea presei. Pentru el adevărata educaţie constă în a ţine pe om toată viaţa în scutece, în leagănul său, căci, îndată ce a învăţat să umble, omul învaţă să şi cadă, şi numai prin cădere învaţă să umble. Dar dacă vom rămîne cu toţii sugaci, cine o să ne înfeşe ? Dacă vom rămîne cu toţii în leagăn, cine o să ne legene ? Dacă vom fi cu toţii deţinuţi, cine va mai fi temnicer ?

Prin natura sa, omul este imperfect atît ca individ cît şi în masă. De principiis non est disputandum **. Fie şi aşa ! Dar ce decurge de aici ? Raţionamentele oratorului nostru sînt imperfecte, guvernele sînt imperfecte, dietele sînt imperfecte, libertatea presei este imperfectă, orice sferă a existenţei umane este imperfectă. Prin urmare, dacă una din aceste sfere

* — la înălţimea principiilor. — *Nota Trad.*
** — Principiile nu se discută. — *Nota Trad.*

trebuie să nu mai existe din cauza acestei imperfecțiuni, atunci nici una din ele nu are dreptul să existe, atunci omul în genere nu are dreptul să existe.

Admițînd imperfecțiunea principială a omului — și, pentru moment, o vom admite —, noi știm de la bun început că toate instituțiile omenești sînt imperfecte. Această chestiune nici nu mai trebuie discutată, ea nu pledează nici în favoarea lor, nici împotriva lor ; ea nu reprezintă *caracterul* lor *specific*, nu este semnul lor distinctiv.

De ce atunci dintre toate aceste instituții imperfecte tocmai presa liberă trebuie să fie perfectă ? De ce o dietă imperfectă pretinde o presă perfectă ?

Ceea ce este imperfect are nevoie de educație. Dar educația nu este și ea o îndeletnicire omenească, deci imperfectă ? Nu are oare educația, la rîndul ei, nevoie de educație ?

Dar, chiar dacă am admite că tot ce este omenesc, prin însuși faptul *existenței sale*, este imperfect, urmează oare că trebuie să punem totul în aceeași oală, să prețuim deopotrivă binele și răul, adevărul și minciuna ? Singura concluzie justă nu poate fi decît următoarea : după cum, atunci cînd privesc un tablou, trebuie să părăsesc unghiul de vedere care îmi oferă numai pete, iar nu culori, numai o haotică întretăiere de linii, iar nu un desen, tot așa trebuie să părăsesc și punctul de vedere care îmi prezintă lumea și relațiile dintre oameni numai în aparența lor exterioară, să recunosc că acesta nu este indicat pentru o apreciere a valorii lucrurilor, căci cum ar putea să-mi servească drept temei pentru o apreciere și un discernămînt just un punct de vedere care, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect ? Însuși acest punct de vedere este cea mai imperfectă dintre toate imperfecțiunile pe care le vede în jurul său. Trebuie, prin urmare, să apreciem existența lucrurilor cu măsura pe care ne-o dă esența ideilor interioare și să ne lăsăm cu atît mai puțin induși în eroare de datele unei experiențe unilaterale și triviale, cu cît concluzia acestui punct de vedere este că orice experiență, orice judecată e inutilă, că toate pisicile sînt cenușii.

[„Gazeta renană" nr. 132 din 12 mai 1842]

Din punctul de vedere al ideii, se înțelege de la sine că libertatea presei e cu mult mai îndreptățită decît cenzura, întrucît ea însăși este o întruchipare a ideii, a libertății, un

bine pozitiv, în timp ce cenzura este o întruchipare a lipsei de libertate, este polemica unei concepții a aparenței împotriva concepției esenței și are o natură doar negativă.

Nu, nu și iar nu ! — exclamă, întrerupîndu-ne, oratorul nostru. — Eu nu blamez fenomenul, eu blamez esența. Libertatea este cel mai nelegiuit lucru în libertatea presei. Libertatea dă posibilitatea de a face răul ; de aceea libertatea este tot una cu răul.

Libertatea cea rea !

„A ucis-o în întunecosul crîng
Și i-a aruncat leșul în Rinul cel adînc". [30]

Însă

„De data aceasta trebuie să vorbesc cu tine,
Stăpîne și maestre, ascultă-mă liniștit !" [31]

Nu există oare chiar în țara cenzurii libertatea presei ? Presa, în genere, este o realizare a libertății umane. Prin urmare, acolo unde există presă, există și libertatea presei.

E drept că în țara cenzurii statul nu dispune de libertatea presei, însă unul din organele statului — *guvernul* — dispune de ea. În afară de faptul că publicațiile oficiale ale guvernului beneficiază de o deplină libertate a presei, nu exercită oare cenzorul, zilnic, dacă nu direct, cel puțin indirect, o libertate absolută a presei ?

Scriitorii sînt, ca să zicem așa, secretarii lui. Cînd secretarul nu exprimă părerea șefului, acesta pur și simplu șterge cîrpăceala. Prin urmare, cenzura este aceea care redactează presa.

Liniile prin care cenzorul taie textul reprezintă pentru presă același lucru ca și liniile drepte — cua [19] — ale chinezilor pentru gîndire. Aceste cua ale cenzorului sînt categorii ale literaturii, și, după cum se știe, categoriile sînt esența tipică în varietatea conținutului.

Libertatea este într-o asemenea măsură esența omului, încît pînă și adversarii ei o înfăptuiesc prin aceea că luptă împotriva înfăptuirii ei, prin faptul că doresc să-și însușească drept cea mai prețioasă podoabă ceea ce au respins ca podoabă a naturii umane.

Nici un om nu combate libertatea ; el combate, cel mult, libertatea celorlalți. De aceea au existat întotdeauna tot felul de libertăți, cu deosebire că uneori au existat sub forma de privilegiu deosebit, alteori ca un drept general.

Abia acum a căpătat problema aceasta un *sens logic*. Nu se pune întrebarea dacă trebuie să existe libertatea presei, căci ea există întotdeauna. Se pune întrebarea dacă libertatea presei constituie privilegiul unor anumite persoane sau dacă este privilegiul spiritului uman. Se pune întrebarea dacă ceea ce constituie un drept pentru una din părți trebuie să fie lipsă de drepturi pentru cealaltă parte. Se pune întrebarea dacă *„libertatea spiritului"* este mai îndreptățită decît *„libertățile îndreptate împotriva spiritului"*.

Dar dacă trebuie să condamnăm *„presa liberă"* și *„libertatea presei"* ca o realizare a *„libertății generale"*, cu atît mai mult e cazul să condamnăm *cenzura* și *presa cenzurată* ca o realizare a unei *libertăți speciale*, căci cum poate să fie bună *specia* cînd *genul* este rău? Dacă oratorul ar fi consecvent, el ar trebui să condamne nu presa liberă, ci presa în genere. După părerea lui, presa ar fi bună numai în cazul cînd nu ar fi un produs al libertății, adică numai dacă nu ar fi un produs al activității *omenești*. Prin urmare, la presă în genere ar avea dreptul numai *animalele* sau *zeii*.

Sau poate ar trebui — lucru pe care oratorul nu îndrăznește să-l spună fățiș — să atribuim guvernului și lui însuși *o inspirație divină?*

Cînd o persoană particulară se laudă că ar avea o inspirație divină, în societatea noastră există un singur om care o poate combate în mod oficial: *medicul psihiatru*.

Istoria engleză a dovedit însă cu prisosință cum afirmația unei inspirații divine de sus generează afirmația opusă a unei inspirații divine de jos: Carol I s-a urcat pe eșafod datorită inspirației divine de jos.

Ce-i drept, oratorul nostru din starea nobililor continuă, după cum vom vedea mai departe, să înfățișeze cenzura și libertatea presei, presa cenzurată și presa liberă, ca *două rele*, dar el nu merge pînă la a recunoaște presa în genere ca *răul* principal.

Dimpotrivă! El împarte întreaga presă în presă *„bună"* și în presă *„rea"*.

Despre presa *rea* el ne spune lucrul de necrezut că *scopul* ei ar fi răutatea și răspîndirea cît mai largă a răutății. Trecem peste faptul că oratorul are o părere prea bună despre credulitatea noastră, pretinzînd să-l credem pe cuvînt că există o *răutate prin profesie*. Îi vom aminti doar axioma care glăsuiește că tot ce este omenesc este imperfect. Nu decurge oare de aici concluzia că nici presa rea nu e rea de tot, desă-

vîrşită în răutatea ei, ci prin urmare e bună, şi că presa bună nu este pe de-a-ntregul bună, cu alte cuvinte este rea?

Dar oratorul ne prezintă reversul medaliei. El susţine că presa rea este mai bună decît cea bună, căci cea rea se află în permanenţă în *ofensivă,* pe cînd cea bună este în *defensivă.* Însă chiar el ne-a spus că *dezvoltarea* omului încetează o dată cu moartea sa. Desigur, nu ne-a spus mare lucru prin aceasta; nu ne-a spus altceva decît că viaţa se sfîrşeşte o dată cu moartea. Dar dacă viaţa omului este dezvoltare, iar presa bună se află întotdeauna în defensivă, influenţa ei avînd de cele mai multe ori „un caracter defensiv, rezervat şi de consolidare", nu se opune ea prin aceasta în mod continuu dezvoltării, prin urmare şi vieţii? Aşadar, ori această bună presă defensivă este rea, ori dezvoltarea este un rău. În felul acesta, afirmaţia făcută mai înainte de orator că scopul „presei rele" este „răspîndirea cît mai largă a unor principii dăunătoare şi încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor dăunătoare" începe să-şi piardă caracterul ei mistic neverosimil, datorită interpretării raţionale că răul pe care-l reprezintă presa rea constă în răspîndirea cît mai largă a unor principii şi în încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor în genere.

Raportul dintre presa bună şi cea rea devine şi mai ciudat cînd oratorul ne asigură că presa bună este *neputincioasă,* iar cea rea este *atotputernică,* întrucît prima nu are nici o influenţă asupra poporului, pe cînd cea de-a doua are o influenţă irezistibilă; presa bună şi presa neputincioasă sînt pentru orator noţiuni identice. Vrea el să spună prin aceasta că binele este neputincios sau că ceea ce e neputincios este bun?

Cîntecului de sirenă al presei rele el îi opune glasul sec al presei bune. Cu un glas sec poţi cînta cel mai bine şi produce cel mai mare efect! Se pare însă că oratorul cunoaşte numai ardoarea senzuală a pasiunii, iar nu şi pasiunea arzătoare a adevărului, entuziasmul victorios al raţiunii, patosul irezistibil al forţelor morale.

Printre convingerile presei rele el încadrează „orgoliul care nu recunoaşte nici un fel de autoritate a bisericii şi a statului", „invidia" care propovăduieşte desfiinţarea aristocraţiei, şi altele asupra cărora vom reveni ulterior. Deocamdată ne mărginim la întrebarea: pe ce temei consideră oratorul că aceste elemente izolate sînt bune? Dacă forţele generale ale vieţii sînt rele — şi ni s-a spus că răul este atot-

puternic că numai el are influență asupra maselor —, atunci *cine* sau *ce* mai este îndreptățit să se dea drept întruchipare a binelui ? Fiindcă este o dovadă de mare aroganță să afirmi că individualitatea mea reprezintă binele, că cele cîteva existențe care convin individualității mele întruchipează binele, și mizerabila presă rea nu vrea de loc să recunoască acest lucru ! O, presa aceasta rea !

Dacă chiar de la început oratorul a transformat atacul împotriva libertății presei într-un atac împotriva libertății, el îl transformă acum într-un atac împotriva binelui. Teama lui de rău se dovedește a fi o teamă de bine. El bazează, prin urmare, cenzura pe recunoașterea răului și pe necunoașterea binelui. Într-adevăr, nu disprețuiesc eu pe un om căruia îi spun dinainte : adversarul tău te va învinge în luptă pentru că, deși ești un om foarte cumpătat și un foarte bun vecin, totuși ești departe de a fi un erou ; deși armele tale sînt consacrate, nu te pricepi să le mînuiești ; deși noi amîndoi sîntem absolut convinși de perfecțiunea ta, lumea nu va împărtăși niciodată această convingere ; pentru că, deși opiniile tale sînt bune, energia ta lasă mult de dorit ?

Cu toate că deosebirea pe care o face oratorul între presa bună și presa rea ne scutește de orice contraargumentare, întrucît ea se încurcă în propriile ei contradicții, nu trebuie totuși să scăpăm din vedere lucrul principal, și anume că oratorul a pus complet greșit problema și că prezintă ca argument tocmai ceea ce trebuia argumentat.

Dacă dorim să vorbim de două feluri de presă, atunci aceste diferențieri trebuie să rezulte din însăși esența presei, iar nu din considerații care stau în afara ei. Presă cenzurată sau presă liberă — una din ele trebuie să fie presa bună sau presa rea. Căci tocmai asupra acestei chestiuni se discută, și anume care presă este bună, presa cenzurată sau cea liberă, adică dacă este conform cu esența presei ca ea să aibă o existență liberă sau una neliberă. A aduce presa rea ca argument împotriva presei libere înseamnă a afirma că presa liberă este rea și că presa cenzurată este bună, dar tocmai acest lucru trebuia dovedit.

Convingerile josnice, ciorovăielile personale, infamiile, toate acestea sînt comune presei cenzurate și presei libere. Prin urmare, nu faptul că și una și alta dau naștere la produse de felul acesta constituie diferența lor specifică. Și în mlaș-

tină cresc flori. Este vorba aici de esența, de caracterul lăuntric care deosebește presa cenzurată de presa liberă.

Presa liberă care este rea nu corespunde caracterului esenței sale. Iar presa cenzurată, cu ipocrizia ei, cu lipsa ei de caracter, cu limbajul ei de eunuc, cu gudurările ei de cîine, realizează numai condițiile interioare ale esenței sale.

Presa cenzurată rămîne rea chiar cînd aduce roade bune, căci aceste roade sînt bune numai în măsura în care ele reprezintă presa liberă înăuntrul celei cenzurate și în măsura în care împrejurarea că sînt roade ale presei cenzurate nu corespunde caracterului lor. Presa liberă rămîne bună chiar cînd oferă produse proaste, căci aceste produse reprezintă simple abateri de la natura presei libere. Un castrat rămîne un om imperfect chiar cînd are o voce bună. Natura rămîne bună chiar cînd produce monștri.

Esența presei libere este esența rațională, morală, plină de caracter a libertății. Caracterul presei cenzurate este anomalia lipsită de caracter a nonlibertății, este o monstruozitate civilizată, un avorton parfumat.

Sau mai este nevoie de vreo dovadă că libertatea presei corespunde esenței presei și că cenzura presei o contrazice? Oare nu este de la sine înțeles că barierele exterioare ale vieții spirituale nu fac parte din caracterul lăuntric al acestei vieți, că ele neagă această viață, și nu o afirmă?

Pentru a justifica într-adevăr cenzura, oratorul ar fi trebuit să dovedească că cenzura face parte din esența libertății presei. În loc de aceasta el demonstrează că libertatea nu face parte din esența omului. El se leapădă de întreaga specie pentru a păstra o singură varietate a ei, căci libertatea este esența generică a întregii existențe spirituale, prin urmare și a presei. Pentru a suprima posibilitatea răului, el suprimă posibilitatea binelui și înfăptuiește răul, căci bine din punct de vedere uman nu poate fi decît ceea ce este o realizare a libertății.

Prin urmare, atîta timp cît nu ni se va fi dovedit că cenzura decurge din însăși esența libertății presei, noi vom considera presa cenzurată ca presă rea.

Dar, chiar admițînd că cenzura s-a născut o dată cu natura presei — deși nici un animal, și cu atît mai puțin o ființă spirituală, nu vine pe lume în lanțuri —, ce rezultă de aici? Rezultă numai că și libertatea presei așa cum se prezintă ea în forma oficială, adică însăși cenzura, are nevoie de

cenzură. Şi cine să cenzureze presa guvernamentală dacă nu presa populară?

E drept că un alt orator crede că ceea ce e rău în cenzură va fi lichidat prin triplarea lui, subordonînd cenzura locală cenzurii provinciale, iar pe aceasta, la rîndul ei, cenzurii berlineze; în felul acesta libertatea presei ar deveni unilaterală, iar cenzura multilaterală. Cîte complicaţii numai pentru a putea vieţui! Şi cine să cenzureze cenzura berlineză? Dar să ne întoarcem la oratorul *nostru*.

El ne-a lămurit de la bun început că din *lupta* dintre presa bună şi cea rea nu va ieşi nici o lumină; dar — ne permitem să-l întrebăm — nu cumva el vrea ca această luptă *inutilă să se permanentizeze?* Lupta dintre cenzură şi presă nu reprezintă oare, chiar după el, lupta dintre presa bună şi cea rea?

Cenzura nu lichidează lupta, ci o face doar unilaterală, o transformă dintr-o luptă deschisă într-una ascunsă, iar din lupta de principii face o luptă între principiul lipsit de forţă şi forţa lipsită de principii. Adevărata cenzură, care îşi are rădăcinile în însăşi esenţa libertăţii presei, este *critica;* ea reprezintă instanţa de judecată creată de libertatea presei din ea însăşi. Cenzura este critica ca monopol al guvernului. Dar nu-şi pierde oare critica caracterul ei raţional atunci cînd nu acţionează deschis, ci în secret, nu teoretic, ci practic; cînd nu se situează deasupra partidelor, ci constituie ea însăşi un partid; cînd nu operează cu arma ascuţită a raţiunii, ci cu foarfecele tocite ale samavolniciei; cînd vrea numai să exercite critica, dar nu să o şi suporte; cînd, oferindu-se, ea se reneagă; cînd, în sfîrşit, este atît de necritică încît consideră în mod greşit un individ oarecare drept întruchiparea înţelepciunii universale şi confundă ordinele cu comandamentele raţiunii, petele de cerneală cu petele din soare, liniile prin care cenzorul taie textul cu construcţii matematice, iar loviturile cu argumentele concludente?

În cursul expunerii noastre am arătat cum mistica fantastică, onctuoasă, sentimentală a oratorului se transformă brusc în duritate, într-un pragmatism raţional meschin-şmecheresc, în mărginire a unui calcul empiric lipsit de idei. Raţionamentele lui ulterioare *cu privire la raportul dintre legea cenzurii* şi *legea presei, cu privire la măsurile preventive* şi *represive* ne scutesc de efortul de a aplica cele susţinute de el, deoarece el însuşi trece la *aplicarea conştientă* a misticii sale.

„Măsuri preventive sau *represive,* cenzura sau legea presei — *numai* despre asta e vorba aici; totuşi nu ar fi rău să privim mai îndeaproape

primejdiile care ar trebui înlăturate de o parte sau de alta. În timp ce cenzura urmărește *să prevină* răul, legea presei are ca scop să împiedice *repetarea* răului cu ajutorul sancțiunii. Dar atît cenzura cît și legea presei, ca *toate* instituțiile omenești, sînt *imperfecte*; întrebarea care se pune e numai care din ele este mai puțin imperfectă. Întrucît este vorba de chestiuni pur spirituale, ne lovim aici de o problemă — și anume de cea mai importantă — pe care nici una din părți nu o va putea vreodată soluționa în mod satisfăcător, aceea de a găsi o formă care să exprime atît de clar și de hotărît intenția legiuitorului, încît ceea ce e legal și ceea ce e nelegal să fie precis delimitat și în felul acesta să fie înlăturată *orice samavolnicie*. Însă ce altceva înseamnă a comite o *samavolnicie* decît a acționa potrivit unei *păreri personale*? Și cum pot fi înlăturate efectele unor păreri personale atunci cînd e vorba de chestiuni pur spirituale? A găsi o normă călăuzitoare care să fie atît de precis conturată încît *să trebuiască să fie aplicată* în virtutea unei necesități intrinseci, în fiecare caz în parte, potrivit intenției legiuitorului, aceasta ar însemna piatra filozofală, care nu a fost încă găsită pînă acum și care cu greu va putea fi găsită vreodată; și astfel *samavolnicia* — dacă prin acest cuvînt înțelegem a acționa potrivit unei păreri personale — ar fi inseparabilă atît de cenzură cît și de *legea presei*. Trebuie, prin urmare, să le privim pe amîndouă sub raportul imperfecțiunii lor inevitabile, și al consecințelor acestei imperfecțiuni. Dacă s-ar putea ca cenzura să înăbușe într-adevăr unele lucruri bune, în schimb legea presei nu va fi în stare să prevină multe lucruri rele. Dar adevărul nu poate fi înăbușit mult timp. Cu cît i se vor pune mai multe piedici în cale, cu atît mai multă îndrăzneală își va urmări el țelul său și cu atît mai purificat va fi el atunci cînd îl va atinge. Însă vorba rea e asemenea *focului grecesc*, pe care nimic nu-l poate opri după ce a fost aruncat; efectele ei sînt incalculabile, deoarece pentru ea nimic nu este sfînt și nimic nu o poate face să amuțească, ea găsind hrană pe buzele și în inima oamenilor ca să se propage".

Comparațiile oratorului nostru nu sînt prea fericite. El se lasă cuprins de exaltare poetică de îndată ce descrie atotputernicia răului. Am mai auzit o dată că glasul binelui, fiind prea sec, a răsunat neputincios în fața *cîntecului de sirenă al răului*. Acum însă răul devine *foc grecesc*, în timp ce pentru adevăr oratorul nu găsește nici un termen de comparație; și dacă am vrea să alcătuim din cuvintele lui „seci" o comparație, atunci adevărul ar fi, în cel mai bun caz, *cremenea* din care țîșnesc cu atît mai multe scîntei cu cît lovești în ea mai mult. Un excelent argument pentru negustorii de sclavi pentru a trezi prin lovituri de bici natura umană în negri; o minunată maximă pentru legiuitor pentru a promulga legi represive împotriva adevărului datorită cărora acesta să-și urmărească cu atît mai multă îndrăzneală țelul său. Pe cît se vede, oratorul nostru capătă respect pentru adevăr abia cînd acesta se prezintă într-o formă *primitiv-brutală* și *palpabilă*. Cu cît veți pune mai multe stavile în calea adevărului,

cu atît veţi obţine un adevăr mai temeinic ! Deci puneţi-i cît mai multe stavile !

Dar să lăsăm sirenele să cînte !

Mistica *„teorie a imperfecţiunii"* a oratorului nostru a dat, în sfîrşit, roadele ei pămînteşti ; ea ne-a aruncat în cap meteoriţii săi. Să examinăm, aşadar, aceşti meteoriţi !

Totul este imperfect. Cenzura este imperfectă, legea presei este imperfectă. Prin aceasta este definită esenţa ei. Cu privire la *îndreptăţirea ideii lor* nu mai este nimic de spus ; nu ne rămîne altceva de făcut decît să ne situăm pe punctul de vedere al empirismului celui mai plat şi să facem un calcul al probabilităţilor pentru a stabili din care parte ne ameninţă mai multe primejdii. Este numai o deosebire de timp dacă anumite măsuri previn răul însuşi cu ajutorul cenzurii sau dacă, cu ajutorul legii presei, previn repetarea răului.

După cum se vede, oratorul a ştiut să ocolească, cu ajutorul frazeologiei găunoase despre „imperfecţiunea umană", deosebirea esenţială, interioară, caracteristică dintre cenzură şi legea presei şi să transforme controversa dintr-o problemă de principii într-una de bîlci : dacă te alegi cu mai multe vînătăi de pe urma cenzurii sau de pe urma legii presei ?

Dacă opunem însă una alteia legea presei şi legea cenzurii, atunci, în primul rînd, nu este vorba de consecinţele lor, ci de motivarea lor, nu de aplicarea lor individuală, ci de îndreptăţirea lor generală. Încă Montesquieu ne învaţă că este mai comod să aplici despotismul decît legalitatea, iar Machiavelli susţine că răul aduce prinţilor mai mult folos decît binele. Dacă nu vrem, pentru acest motiv, să confirmăm vechea maximă *iezuită* potrivit căreia scopul bun — şi noi ne îndoim de însuşi faptul că scopul este bun — scuză mijloacele rele, atunci trebuie mai întîi de toate să cercetăm dacă cenzura constituie prin esenţa ei un mijloc *bun*.

Oratorul nostru are dreptate cînd numeşte legea cenzurii o măsură preventivă ; ea este o măsură preventivă a poliţiei împotriva libertăţii, dar nu are dreptate cînd numeşte legea presei o măsură represivă. Ea este însăşi regula libertăţii care se erijează în măsură a excepţiilor ei. Măsura cenzurii nu este o lege. Legea presei nu este o măsură.

În legea presei libertatea este aceea care pedepseşte. În legea cenzurii e pedepsită libertatea. Legea cenzurii este o lege care pune libertatea sub semnul suspiciunii. Legea presei este un vot de încredere pe care libertatea şi-l acordă ei înşăşi. Legea presei pedepseşte abuzurile libertăţii. Legea

cenzurii pedepsește libertatea ca pe un abuz. Ea tratează libertatea ca pe o criminală ; căci nu este privit oare, în orice sferă a societății, ca o dezonoare faptul de a te afla sub supraveghere polițienească ? Legea cenzurii are doar *forma* unei legi. Legea presei este o lege *adevărată*.

Legea presei este o *lege adevărată* deoarece exprimă existența efectivă a libertății. Ea consideră libertatea ca stare *normală* a presei, iar presa ca existență a libertății ; numai de aceea ea intră în conflict cu delictele de presă, socotindu-le ca o excepție ce contrazice propriile ei norme, și prin aceasta se suprimă. Libertatea presei se impune ca lege a presei contra atentatelor împotriva ei însăși, contra delictelor de presă. Legea presei consideră că libertatea este inerentă naturii delicventului. Ceea ce a comis, prin urmare, delicventul împotriva libertății a comis împotriva lui însuși, și această violare a propriei lui naturi îi apare ca o *pedeapsă* care înseamnă pentru el recunoașterea libertății sale.

Legea presei este, așadar, departe de a fi o măsură represivă împotriva libertății presei, un simplu mijloc pentru a împiedica repetarea infracțiunii cu ajutorul fricii de sancțiune. Dimpotrivă, *lipsa unei legislații a presei* ar trebui privită ca excluderea libertății presei din sfera libertății juridice, căci libertatea recunoscută din punct de vedere juridic există în stat sub forma de *lege*. Legile nu sînt măsuri represive împotriva libertății, după cum nici legea gravității nu este o măsură represivă împotriva mișcării, căci, dacă e adevărat că în calitate de lege a gravitației ea dirijează mișcările eterne ale corpurilor cerești, ea mă omoară, în schimb, ca lege a căderii cînd o calc, încercînd să dansez în aer. Legile sînt mai curînd niște norme pozitive, clare, universale, în care libertatea a căpătat o existență impersonală, teoretică, independentă de bunul plac al fiecărui individ. Codul de legi este biblia libertății unui popor.

Legea presei este, prin urmare, *recunoașterea legală a libertății presei*. Ea este expresia *dreptului*, deoarece este existența efectivă a libertății. De aceea ea trebuie să existe chiar și atunci cînd nu se aplică niciodată — cum e cazul, bunăoară, în America de Nord —, în timp ce cenzura, ca și sclavia, nu poate fi niciodată legală, chiar dacă ar exista de o mie de ori sub formă de lege.

Nu există legi preventive în vigoare. Legea previne numai sub formă de *ordin*. Ea devine o lege *activă* abia atunci

cînd e violată, căci ea este o lege *adevărată* numai atunci cînd legea naturală inconştientă a libertăţii a devenit prin ea o lege conştientă a statului. Acolo unde legea este o lege adevărată, adică acolo unde ea înseamnă existenţa libertăţii, ea este adevărata existenţă liberă a omului. Legile, aşadar, nu pot preveni acţiunile omului, deoarece ele sînt legi vitale intrinseci ale înseşi acţiunilor lui, oglindirea conştientă a vieţii lui. Viaţa omului ca viaţă de libertate trece deci înaintea legii, şi numai cînd acţiunile reale ale omului au dovedit că el a încetat să asculte de legea naturală a libertăţii, abia atunci legea îl obligă, ca lege de stat, să fie liber, după cum legile fizice îmi apar numai atunci ca ceva străin mie cînd viaţa mea a încetat de a mai fi viaţa acestor legi, cînd ea *s-a îmbolnăvit.* O *lege preventivă* este, prin urmare, o *contradicţie absurdă.*

Aşadar, legea preventivă nu cuprinde în sine nici o *măsură,* nici o *regulă raţională,* căci regula raţională nu poate decurge decît din însăşi natura lucrului, în cazul de faţă din natura libertăţii. Ea este *nemărginită,* căci, pentru a se putea impune ca măsură preventivă împotriva libertăţii, ea trebuie să fie tot atît de mare ca şi obiectul ei, adică nemărginită. Legea preventivă reprezintă, prin urmare, contradicţia unei *îngrădiri nemărginite,* iar acolo unde încetează să acţioneze, nu necesitatea, ci hazardul este acela care stabileşte limitele arbitrarului, precum dovedeşte zilnic ad oculos * cenzura.

Corpul omului este, prin natura sa, muritor. De aceea bolile sînt nelipsite. Dar de ce omul se adresează medicului abia cînd se îmbolnăveşte, şi nu cît timp este sănătos? Fiindcă nu numai boala, ci însuşi medicul este un rău. Printr-o îngrijire medicală permanentă viaţa ar fi decretată un rău, iar corpul omului un obiect de tratament pentru colegiile medicale. Oare nu este de preferat moartea unei vieţi care constă numai din măsuri preventive împotriva morţii? Oare vieţii nu-i este proprie şi mişcarea liberă? Ce altceva e boala decît o piedică în libera dezvoltare a vieţii? Un medic permanent ar fi tot una cu o boală care nu ţi-ar lăsa nici măcar perspectiva morţii, ci te-ar sili să trăieşti. Viaţa n-are decît să moară, dar moartea nu trebuie să trăiască. Oare spiritul nu are drepturi mai mari decît corpul? E drept că adeseori acest lucru a fost interpretat în sensul că, pentru spiritele libere, libertatea fizică de mişcare ar fi dăunătoare şi, prin urmare, ele

* — vizibil, faţiş. — *Nota Trad.*

ar trebui să fie lipsite de o asemenea libertate. Cenzura porneşte de la punctul de vedere că boala este o stare normală sau că starea normală — libertatea — este o boală. Cenzura asigură în permanenţă presa că este bolnavă şi, oricîte dovezi ar aduce aceasta pentru a demonstra constituţia ei sănătoasă, ea trebuie totuşi să se supună tratamentului. Dar cenzura nu este nici măcar un medic învăţat, care prescrie diferite remedii interne potrivit fiecărei boli în parte, ci un chirurg de ţară care aplică în mod mecanic un singur panaceu pentru toate relele — foarfeca. Ea nu este nici măcar un chirurg care urmăreşte să obţină însănătoşirea mea, ci doar un chirurg estetic care consideră că tot ce nu-i place la corpul meu este inutil şi care taie tot ce-l contrariază ; ea este un şarlatan care face ca erupţia să dea înapoi pentru ca să n-o vadă, fără să-i pese că ea se localizează acum pe organele interne, pe părţile mai nobile ale corpului.

A prinde păsări vii se pare un lucru nedrept. Dar colivia nu este ea oare o măsură preventivă împotriva păsărilor de pradă, a gloanţelor şi a furtunilor ? Consideraţi că e o barbarie să orbeşti privighetorile, dar nu vi se pare o barbarie să scoateţi ochii presei cu pana ascuţită a cenzurii ? Vi se pare că se comite un act despotic cînd se tunde părul unui om liber împotriva voinţei sale, în timp ce cenzura taie zilnic în carnea vie a oamenilor care gîndesc şi lasă să treacă, declarîndu-le sănătoase, numai corpuri fără suflet, care nu reacţionează, corpuri servile.

[„Gazeta renană" nr. 135 din 15 mai 1842]

Am arătat că legea presei este un lucru drept, iar legea cenzurii un lucru nedrept. Dar cenzura însăşi recunoaşte că ea nu reprezintă un scop în sine, că ea ca atare nu reprezintă nimic bun, că prin urmare se bazează pe principiul : „scopul scuză mijloacele". Însă un scop care are nevoie de mijloace nelegiuite nu este un scop sfînt ; şi nu ar putea oare şi presa să adopte acest principiu şi să declare răspicat : „scopul scuză mijloacele" ?

Legea cenzurii nu este, prin urmare, o lege, ci o măsură poliţienească, şi chiar o *măsură poliţienească rea,* căci ea nu obţine ceea ce vrea şi nu vrea ceea ce obţine.

Dacă legea cenzurii vrea să facă uz de mijloace *preventive* faţă de *libertate,* considerînd-o ca un lucru indezirabil, atunci ea reuşeşte să obţină tocmai contrarul. În ţara cen-

zurii orice scriere interzisă, adică tipărită fără aprobarea cenzurii, este un eveniment. Ea este apreciată ca un martir, şi orice martir îşi are aureola şi credincioşii săi. Ea este considerată ca o excepţie, şi dacă libertatea nu poate înceta niciodată să fie scumpă omului, cu atît mai mult se poate spune acest lucru despre excepţiile de la lipsa generală de libertate. Orice mister ispiteşte. Acolo unde opinia publică constituie pentru ea însăşi un mister, ea este din capul locului ispitită de orice scriere care sparge în mod formal barierele mistice. Cenzura transformă orice scriere interzisă, fie ea proastă ori bună, într-o lucrare excepţională, în timp ce libertatea presei îi răpeşte oricărei lucrări tot ce poate fi impresionant din punct de vedere material.

Dacă însă cenzura este *onestă,* ea caută să evite samavolnicia şi face din samavolnicie lege. Ea nu poate preveni un pericol care este mai mare decît ea. Pericolul de moarte pentru orice fiinţă constă în a se pierde pe sine însăşi. De aceea lipsa de libertate este adevăratul pericol de moarte pentru om. Făcînd pentru moment abstracţie de consecinţele morale, trebuie să înţelegeţi că nu vă puteţi bucura de avantajele presei libere fără a tolera şi inconvenientele ei. Nu puteţi culege trandafirul fără spinii lui! Dar gîndiţi-vă cît de mult pierdeţi o dată cu presa liberă!

Presa liberă reprezintă ochiul mereu treaz al spiritului poporului, întruchiparea încrederii unui popor în sine însuşi, legăturile grăitoare care leagă individul de stat şi de lumea întreagă; ea este întruchiparea culturii care transfigurează lupta materială, ridicînd-o la rangul de luptă spirituală, şi care idealizează forma ei materială, brută. Libertatea presei este spovedania deschisă a unui popor faţă de el însuşi, şi, după cum se ştie, forţa care rezidă în mărturisire este izbăvitoare. Ea este oglinda spirituală în care un popor se vede pe el însuşi, iar cunoaşterea de sine este prima condiţie a înţelepciunii. Ea este spiritul statului, care poate fi adus în orice colibă cu cheltuieli mai mici decît mijloacele materiale de iluminat. Ea este omnilaterală, omniprezentă, atotştiutoare. Ea este lumea ideală care ţîşneşte în permanenţă din lumea reală şi, sub forma unui spirit tot mai bogat, se varsă înapoi în ea, însufleţind-o din nou.

Expunerea noastră a arătat că între cenzură şi legea presei există aceeaşi deosebire ca între samavolnicie şi libertate, ca între legea formală şi cea reală. Însă ceea ce este valabil pentru esenţă este valabil şi pentru aparenţă. Ceea

ce este valabil pentru îndreptăţirea cenzurii şi a legii presei este valabil şi pentru *aplicarea lor*. Pe cît de deosebite sînt legea presei şi legea cenzurii, tot pe atît de *deosebite* sînt faţă de presă poziţia *judecătorului* şi *aceea a cenzorului*.

Ce-i drept, oratorul nostru, ai cărui ochi sînt îndreptaţi spre cer, vede sub el, în adîncime, pămîntul ca o movilă de praf demnă de dispreţ, şi în felul acesta el nu ştie să spună nimic altceva despre flori decît că toate sînt acoperite de praf. De aceea el vede şi aici numai două măsuri, care în aplicarea lor sînt *deopotrivă de arbitrare*, căci samavolnicie înseamnă a acţiona potrivit unei păreri personale, iar părerea personală este inseparabilă de chestiunile spirituale etc. etc. Dar dacă înţelegerea chestiunilor spirituale este *individuală*, atunci cu ce ar fi mai valabilă o concepţie spirituală decît alta, opinia cenzorului faţă de aceea a autorului? Dar noi îl înţelegem pe orator. Vrînd să dovedească îndreptăţirea cenzurii, el ne arată pe o cale cît se poate de ocolită că în aplicarea lor atît cenzura cît şi legea presei sînt neîndreptăţite, căci el consideră că tot ce este lumesc este imperfect şi de aceea nu-i mai rămîne decît să se întrebe dacă samavolnicia trebuie să fie de partea poporului sau, dimpotrivă, de partea guvernului.

Mistica lui se transformă în *libertinaj* atunci cînd pune pe aceeaşi treaptă *legea* şi *samavolnicia* şi cînd nu vede decît o deosebire formală acolo unde este vorba de opoziţii morale şi juridice, căci el nu polemizează împotriva *legii presei*, ci împotriva *legii* în general. Sau există cumva vreo lege care, în virtutea unei necesităţi lăuntrice, *trebuie* să fie aplicată *în fiecare caz în parte*, potrivit intenţiei legiuitorului, orice *samavolnicie* fiind *absolut* exclusă? Este nevoie de o nemaipomenită cutezanţă să numeşti o problemă atît de absurdă *piatra filozofală*, cînd numai o extremă ignoranţă poate pune o astfel de problemă. Legea este generală. Cazul care trebuie să fie determinat pe baza legii este un caz singular. Pentru a subsuma singularul generalului este nevoie de o judecată. Judecata este problematică. Şi *judecătorul* constituie o parte a legii. Dacă legile s-ar aplica de la sine, instanţele judecătoreşti ar fi inutile.

Dar tot ce este omenesc este imperfect! Prin urmare: edite, bibite!* Ce rost are să cereţi judecători din moment

* — mîncaţi, beţi! (cuvinte dintr-un cîntec al studenţilor germani). — *Nota Trad.*

ce și judecătorii sînt oameni ? De ce cereți legi din moment ce legile pot fi executate numai de oameni și orice lucru executat de oameni este imperfect ? Lăsați-vă pe seama bunăvoinței superiorilor ! Justiția renană este tot atît de imperfectă ca și cea turcă. Deci : edite, bibite !

Ce deosebire mare este între un judecător și un cenzor !

Cenzorul nu are altă lege decît pe superiorul său. Judecătorul nu are alt superior decît legea. Dar judecătorul are datoria să interpreteze legea în ceea ce privește aplicarea ei în fiecare caz în parte, așa cum o *înțelege el* după o judicioasă examinare. Cenzorul are datoria să înțeleagă legea așa cum i-a fost *interpretată oficial* pentru fiecare caz în parte. Judecătorul independent nu-mi aparține nici mie, nici guvernului. Cenzorul dependent este el însuși un organ al guvernului. La judecător se poate întîmpla cel mult să nu te poți bizui pe o rațiune personală ; la cenzor se poate întîmpla să nu te poți bizui pe un caracter personal. În fața judecătorului este adus un *anumit* delict de presă ; în fața cenzorului este adus spiritul presei. Judecătorul îmi judecă fapta după o lege stabilită ; cenzorul nu numai că pedepsește infracțiunile, dar le și *plăsmuiește*. Cînd sînt adus în fața instanțelor judecătorești, sînt acuzat de încălcarea unei legi existente și acolo unde legea este încălcată, ea trebuie să și existe. Acolo unde nu există o lege a presei, presa nu poate încălca nici o lege. Cenzura nu mă acuză de încălcarea unei legi existente. Ea condamnă opinia mea pentru că nu este opinia cenzorului și a superiorilor săi. Fapta mea publică, comisă în văzul lumii, care este gata să se supună judecății societății, a statului și legii sale, este judecată de o putere ascunsă, pur negativă, care nu este în stare să se constituie ca lege, se teme de lumina zilei, și nu-i legată de nici un fel de principii generale.

O *lege a cenzurii este* o *imposibilitate,* întrucît ea vrea să pedepsească nu delicte, ci opinii, întrucît nu poate fi altceva decît *cenzorul transformat în formulă,* întrucît nici un stat nu are curajul să exprime în dispoziții legale generale ceea ce poate realiza în mod efectiv cu ajutorul cenzorului ca organ al său. De aceea exercitarea cenzurii nu este încredințată instanțelor judecătorești, ci poliției.

Chiar dacă cenzura ar fi în realitate identică cu justiția, aceasta ar fi, în primul rînd, un fapt, și nu o necesitate. Apoi mai ține de libertate nu numai *ce* este obiectul vieții mele, ci și *cum* trăiesc ; nu numai faptul că înfăptuiesc libertatea, dar și că fac acest lucru în mod liber... Altfel, ce l-ar deosebi

pe arhitect de castor decît faptul că un castor este un arhitect cu blană, iar arhitectul un castor fără blană?

Oratorul nostru revine, fără nici un rost, încă o dată la efectele libertății presei în țările unde ea există realmente. Întrucît am analizat deja această problemă în toate amănuntele ei, ne vom ocupa aici doar de presa *franceză*. Făcînd abstracție de faptul că lipsurile presei franceze sînt lipsurile poporului francez, noi nu găsim răul acolo unde îl caută oratorul. Presa franceză nu este prea liberă; ea nu este îndeajuns de liberă. Deși nu este supusă unei cenzuri spirituale, ea este supusă unei cenzuri materiale, cauțiunilor bănești exagerate. Ea acționează material tocmai pentru că este smulsă din adevărata ei sferă și antrenată în sfera marilor speculații comerciale. Apoi, pentru speculațiile comerciale mari sînt necesare orașe mari. De aceea presa franceză se concentrează în cîteva puncte, și dacă puterea materială, concentrată în cîteva puncte, are un efect demonic, cum să nu aibă și cea spirituală același efect?

Dar, dacă vreți cu tot dinadinsul să judecați libertatea presei nu după idcile ei, ci ținînd seamă de existența ei istorică, de ce n-o căutați acolo unde ea are o existență istorică? Cercetătorii în domeniul științelor naturii se străduiesc să reproducă, pe cale experimentală, un fenomen al naturii în condițiile lui cele mai pure. Voi nu aveți nevoie de experiențe. În *America de Nord* găsiți fenomenul natural al libertății presei în forma sa cea mai pură și cea mai naturală. Dar dacă în America de Nord există importante baze istorice pentru libertatea presei, apoi în Germania există baze și mai importante. Literatura și formația spirituală — organic legată de ea — a unui popor constituie, desigur, nu numai bazele istorice directe ale presei, ci însăși istoria ei. Și care alt popor din lume se poate mîndri cu asemenea baze istorice directe ale libertății presei ca poporul german?

Dar — ne întrerupe din nou oratorul — vai de moralitatea Germaniei dacă presa din această țară va fi liberă, deoarece libertatea presei cauzează „*o demoralizare* internă care caută să zdruncine credința într-o menire superioară a omului și, o dată cu ea, să submineze temelia adevăratei civilizații".

Numai presa cenzurată are un efect demoralizator. Viciul suprem — fățărnicia — este nedespărțit de ea; din acest viciu fundamental al ei izvorăsc toate celelalte cusururi, cărora le lipsește pînă și cea mai vagă licărire de virtute, și tot din el decurge viciul ei cel mai respingător, chiar din punct de ve-

dere estetic, — pasivitatea. Guvernul aude numai *propria sa voce*; el își dă seama că aude numai vocea sa proprie, și totuși se cramponează de iluzia că aude vocea poporului și pretinde ca și poporul să se lase stăpînit de această iluzie. Poporul, la rîndul său, se scufundă parte în superstiții politice, parte se lasă cuprins de neîncredere politică sau, îndepărtîndu-se complet de viața de stat, devine o *gloată de oameni preocupați doar de interesele lor particulare.*

Dacă dumnezeu a spus abia în a șasea zi despre propria sa creație: „Și iată erau *toate* bune", apoi presa proslăvește în fiecare zi creațiile voinței guvernamentale; dar cum în mod inevitabil o zi contrazice pe cealaltă, presa minte în permanență și trebuie să renege pînă și conștiința minciunii ei, pierzînd orice simț al rușinii.

Fiind nevoit să privească scrierile libere ca fiind contrare legii, poporul se obișnuiește să privească ilegalitatea ca pe ceva liber, libertatea ca pe ceva ilegal, iar legalitatea ca lipsă de libertate. Iată cum distruge cenzura spiritul statului.

Oratorul nostru se teme însă că libertatea presei ar fi o primejdie pentru *„persoanele particulare"*. El nu se gîndește că cenzura este un atentat permanent împotriva drepturilor persoanelor particulare și, mai ales, un atentat împotriva ideilor. El devine patetic atunci cînd vorbește de pericolele care amenință persoanele particulare; cum să nu devenim noi patetici atunci cînd vorbim de pericolele care amenință colectivitatea?

Nu putem face o demarcație mai pronunțată între părerea noastră și aceea a oratorului decît opunînd definițiile noastre definițiilor date de el „convingerilor dăunătoare".

Convingerea dăunătoare, afirmă el, este „orgoliul care nu recunoaște nici un fel de autoritate a bisericii și a statului". Dar în cazul acesta nu sîntem noi în drept să considerăm drept o convingere dăunătoare nerecunoașterea autorității rațiunii și a legii? „Invidia este aceea care propovăduiește desființarea a tot ce plebea numește aristocrație". Noi însă spunem că invidia este aceea care vrea să desființeze aristocrația eternă a naturii umane — libertatea —, o aristocrație de care nici plebea nu se poate îndoi.

„Bucuria răutăcioasă, perfidă este aceea care găsește o plăcere în atacurile personale, indiferent dacă se bazează pe un adevăr sau pe o minciună; numai ea cere în mod imperios publicitate, pentru ca nici un scandal al vieții particulare să nu rămînă ascuns".

Bucuria răutăcioasă, perfidă este aceea care din viața mare a popoarelor scoate în evidență numai bîrfelile și atacurile personale, ignorînd rațiunea istoriei și oferind publicului numai scandalurile istoriei ; incapabilă, în genere, să aprecieze esența unui lucru, ea se cramponează de trăsăturile izolate ale fenomenului, de diferite personalități, și cere în mod imperios mistere, pentru ca orice pată de rușine a vieții publice să rămînă ascunsă.

„Impuritatea inimii și a fanteziei este aceea care găsește desfătare în imagini dubioase".

Da, impuritatea inimii și a fanteziei este aceea care găsește desfătare în imaginile dubioase ale atotputerniciei răului și neputinței binelui ; este fantezia, a cărei mîndrie este păcatul ; este inima impură, care-și maschează orgoliul lumesc în imagini mistice. „Pierderea speranței în propria mîntuire este aceea care vrea să acopere vocea conștiinței prin renegarea lui dumnezeu". Da, pierderea speranței în propria mîntuire face din slăbiciunile personale slăbiciuni ale omenirii, pentru a-și descărca prin aceasta propria conștiință ; pierderea speranței în posibilitatea de mîntuire a omenirii este aceea care o împiedică să urmeze legile naturale inerente și care propovăduiește lipsa de maturitate ca ceva necesar ; fățărnicia este aceea care pretinde că există un dumnezeu fără a crede în realitatea lui și în atotputernicia binelui ; egoismul este acela care pune mîntuirea personală mai presus de mîntuirea colectivității.

Acești oameni se îndoiesc de omenire în genere și canonizează anumiți indivizi. Ei schițează o imagine odioasă despre natura umană și ne pretind totodată să ne prosternăm în fața icoanei anumitor persoane privilegiate. Știm că individul izolat este slab, dar știm totodată că colectivitatea este puternică.

În sfîrșit, oratorul ne mai amintește cuvintele care au răsunat cîndva dintre crengile pomului cunoștinței cu privire la actul consumării, ale cărui roade *noi* le discutăm azi ca și *atunci :*

„Nu veți muri de loc dacă veți mînca din el ; vi se vor deschide ochii și veți fi ca dumnezeu, cunoscînd binele și răul".

Deși ne îndoim că oratorul a gustat din pomul cunoștinței, ca și de faptul că *noi* (dieta renană) am fi tratat *atunci* cu diavolul — lucru pe care în orice caz nu-l pomenește Ge-

neza —, acceptăm totuşi părerea oratorului şi vrem numai să-i aducem aminte că diavolul *nu ne-a minţit atunci,* căci însuşi dumnezeu spune: „Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscînd binele şi răul".

Ca epilog al acestui discurs e cazul să reproducem înseşi cuvintele oratorului: *„A scrie şi a vorbi sînt dexterităţi tehnice".*

Oricît de obosit ar fi cititorul nostru de aceste „dexterităţi tehnice", pentru a nu face lucrurile pe jumătate trebuie să permitem şi *stării orăşeneşti* — după starea nobililor şi a principilor — să-şi descarce năduful *împotriva* libertăţii presei. În faţa noastră stă opoziţia reprezentată de *bourgeois* *, iar nu de *citoyen* **.

Oratorul din starea orăşenească îşi închipuie că se raliază părerii lui Sieyès atunci cînd face următoarea observaţie burgheză:

„Libertatea presei e un *lucru minunat* atîta timp cît nu se amestecă în treabă *oameni răi*". „Împotriva acestui neajuns nu s-a găsit pînă acum nici un remediu sigur" etc. etc.

Punctul de vedere după care libertatea presei este *un lucru* merită să fie lăudat chiar pentru naivitatea sa. În genere, orice i se poate imputa acestui orator, afară de lipsa de spirit prozaic sau excesul de fantezie.

Prin urmare, libertatea presei este un lucru minunat, ceva ce înfrumuseţează obiceiul dulce al existenţei, un lucru plăcut, demn de laudă. Dar există şi oameni răi pe lume, care se servesc de grai pentru a minţi, de cap pentru a urzi intrigi, de mîini pentru a fura, de picioare pentru a dezerta. Ce lucruri minunate ar fi graiul şi gîndirea, mîinile şi picioarele, vorba bună, gîndurile plăcute, mîinile îndemînatice, picioarele desăvîrşite dacă n-ar exista oameni răi care să facă abuz de toate acestea! Însă pînă acum nu s-a găsit un remediu cît de mic împotriva acestui neajuns.

„Simpatia pentru constituţie şi pentru libertatea presei ar trebui în mod necesar să slăbească dacă oamenii ar înţelege că de acestea se leagă, în ţara respectivă" (adică Franţa), „o stare de lucruri veşnic schimbătoare şi o nesiguranţă alarmantă în ceea ce priveşte viitorul".

Cînd în ştiinţa despre univers s-a făcut descoperirea că pămîntul este un mobile perpetuum ***, mulţi dintre paşnicii filis-

* — burghez. — *Nota Trad.*
** — cetăţean. — *Nota Trad.*
*** — ceva ce se mişcă în permanenţă. — *Nota Trad.*

tini germani s-au apucat de scufia lor de noapte şi au început să ofteze cu gîndul la starea de lucruri veşnic schimbătoare din patria lor, şi nesiguranţa alarmantă în ceea ce priveşte viitorul le-a făcut nesuferită casa, care în orice clipă se putea răsturna cu capul în jos.

[„Gazeta renană" nr. 139 din 19 mai 1842]

Libertatea presei *provoacă* tot atît de puţin „starea de lucruri schimbătoare" ca şi luneta astronomului mişcarea neîntreruptă a universului ! Perfidă-i astronomia asta ! Cît de frumoase erau vremurile cînd pămîntul, asemenea unui respectabil burtă-verde, se afla încă în centrul universului, cînd fuma din luleaua lui de pămînt fără a se osteni măcar să-şi aprindă singur lumina, întrucît soarele, luna şi stelele se învîrteau în jurul său ca nişte umile candele, ca nişte „lucruri minunate".

„Stă ca o stîncă acel ce nicicînd n-a distrus ce-a zidit,
Cînd nici pămîntul nu stă ca o stîncă sub el neclintit" [32]

spune Hariri, care nu este francez din născare, ci arab.

Cît se poate de clar ne vorbeşte prin glasul oratorului *starea* lui *socială* atunci cînd el exprimă următoarea părere :

„Patriotul adevărat, cinstit nu poate să înăbuşe în el gîndul că constituţia şi libertatea presei există nu pentru binele poporului, ci pentru satisfacerea ambiţiei cîtorva indivizi şi pentru dominaţia partidelor".

Se ştie că o anumită psihologie explică ceea ce este mare prin cauze mici şi, intuind just că toate lucrurile pentru care luptă omul sînt doar obiective ale interesului personal, ajunge la convingerea greşită că există numai interese „meschine", numai interesele unui egoism stereotip. Se mai ştie apoi că o asemenea psihologie şi o asemenea cunoaştere a oamenilor pot fi întîlnite îndeosebi *la oraşe,* unde pe lîngă aceasta se consideră drept indiciu al unei deosebite perspicacităţi obiceiul de a pătrunde gîndurile oamenilor şi de a descoperi în dosul şirului de idei şi de fapte ce se perindă mici omuleţi invidioşi, intriganţi, care trag toate sforile. Însă se ştie, de asemenea, că, atunci cînd te uiţi prea adînc într-un pahar, te loveşti de el cu *propriul tău cap ;* la fel şi cunoaşterea oamenilor şi a lumii, cu care se mîndresc aceşti deştepţi, este în primul rînd, sub o formă mistificată, o lovitură pe care şi-o dau singuri în cap.

Caracteristice pentru starea socială a oratorului sînt inconsecvenţa şi şovăiala.

„Sentimentul lui de independenţă pledează în favoarea libertăţii presei" (adică în sensul în care o înţelege cel care a prezentat proiectul), „însă el trebuie să asculte de glasul raţiunii şi al experienţei".

Dacă oratorul ar fi spus, în concluzie, că, deşi raţiunea sa pledează în favoarea libertăţii presei, sentimentul lui de independenţă pledează împotriva ei, atunci discursul lui ne-ar da un desăvîrşit tablou de gen al reacţiunii orăşeneşti.

„Cine are limbă şi nu vorbeşte,
Cine are sabie şi nu loveşte,
Acela degeaba face umbră pămîntului".

Trecem acum la *apărătorii libertăţii presei*. Vom începe cu *principala propunere* prezentată. Trecem peste tezele mai generale, care au fost just şi bine expuse în introducerea proiectului, pentru a scoate imediat în evidenţă punctul de vedere caracteristic şi specific exprimat în acest discurs.

Raportorul vrea ca meseria *libertăţii presei* să nu fie exclusă de la *libertatea generală a meseriilor*, aşa cum mai este şi astăzi cazul ; această contradicţie lăuntrică el o consideră drept o inconsecvenţă clasică.

„Munca mîinilor şi a picioarelor e liberă ; aceea a capului e însă pusă sub tutelă. Sub tutela unor capete fără îndoială mai luminate ? Doamne fereşte, la cenzori nici vorbă nu poate fi de aşa ceva. Cui îi dă dumnezeu o funcţie, îi dă şi minte !"

Înainte de toate te izbeşte să vezi că *libertatea* presei este încadrată în *libertatea meseriilor*. Cu toate acestea, nu putem respinge pur şi simplu părerea vorbitorului. *Rembrandt* a pictat-o pe maica domnului sub înfăţişarea unei ţărănci olandeze ; de ce n-ar înfăţişa oratorul nostru libertatea sub o formă care îi e familiară şi obişnuită ?

Tot atît de puţin putem contesta că raţionamentele oratorului sînt *relativ* juste. Dacă priveşti presa *numai* ca pe o meserie, atunci i se cuvine o libertate mai mare decît meseriilor exercitate cu mîinile şi picioarele, ea fiind o meserie exercitată cu ajutorul capului. Emanciparea mîinilor şi a picioarelor capătă importanţă pentru om abia prin emanciparea capului, căci, după cum se ştie, mîinile şi picioarele devin mîini şi picioare omeneşti numai datorită capului pe care-l servesc.

De aceea, oricît de original ar părea la prima vedere punctul de vedere al oratorului, trebuie totuşi să-i acordăm în mod incontestabil o preferinţă faţă de raţionamentele inconsistente, nebuloase şi vagi ale acelor liberali germani care cred că transpunînd libertatea în cerul înstelat al închipuirii, în loc de a o situa pe terenul solid al realităţii, îi fac prin aceasta o onoare deosebită. Acestor filozofanţi ai închipuirii, acestor entuziaşti sentimentali care consideră orice contact al idealului lor cu realitatea vulgară drept o profanare, le datorăm în parte noi, germanii, faptul că libertatea a rămas pînă acum pentru noi o închipuire şi un deziderat sentimental.

Germanii înclină, în genere, spre sentimentalism şi exaltare ; ei au o slăbiciune pentru muzica sferelor celeste. De aceea este cît se poate de îmbucurător cînd marea problemă a ideii este demonstrată dintr-un punct de vedere aspru, realist, luat din realitatea imediat înconjurătoare. Prin natura lor, germanii sînt foarte reverenţioşi, prea plecaţi şi cît se poate de respectuoşi. Din prea mult respect faţă de idei, nu le realizează. Ei fac din ele un obiect de adoraţie, dar nu le cultivă. Drumul pe care a pornit oratorul pare deci indicat pentru *a-l familiariza* pe german cu ideile lui, pentru a-i arăta că nu este vorba aici de lucruri inaccesibile, ci de interesele lui cele mai apropiate, pentru a traduce limbajul zeilor în limbajul oamenilor.

Precum se ştie, grecii credeau că recunosc în zeii Egiptului, Libiei şi chiar Sciţiei pe Apollo, Atena şi Zeus al lor, ei trecînd cu vederea specificul cultelor străine şi considerîndu-le ca fiind ceva cu totul secundar. Prin urmare, nici germanul nu comite nimic grav atunci cînd consideră pe zeiţa libertăţii presei, necunoscută lui, ca fiind una din zeiţele care-i sînt cunoscute, denumind-o, în consecinţă, libertatea meseriilor sau libertatea proprietăţii.

Dar tocmai pentru că recunoaştem unele părţi pozitive şi apreciem punctul de vedere al oratorului, îl vom supune unei *critici* şi mai ascuţite.

„S-ar putea ca unii să-şi închipuie că sistemul breslelor poate dăinui şi alături de libertatea presei, deoarece meseria exercitată cu ajutorul capului cere o *calificare mai înaltă* ; ea poate pretinde să fie pusă pe acelaşi plan cu cele şapte arte liberale din antichitate. Dar ca alături de libertatea meseriilor să continue să existe lipsa de libertate a presei constituie un păcat împotriva duhului sfînt".

Desigur ! Forma inferioară a libertăţii este în mod firesc considerată ca fiind lipsită de îndreptăţire, din moment ce

forma ei superioară este considerată ca nejustificată. Dreptul fiecărui cetățean în parte este un nonsens atîta timp cît nu se recunoaște dreptul statului. Dacă libertatea, în genere, este justificată, atunci se înțelege de la sine că fiecare formă a ei, considerată în parte, este cu atît mai justificată cu cît libertatea a dobîndit o existență mai desăvîrșită și mai dezvoltată în ea. Dacă *polipul* are dreptul la existență pentru că în el viața naturii se manifestă în mod confuz și pe dibuite, atunci ce să spunem despre *leu* în care viața pulsează din plin și clocotește ?

Pe cît de justă este însă concluzia prin care noi socotim ca demonstrată forma superioară a dreptului prin dreptul de o formă inferioară, pe atît de greșită este *aplicarea* acestui principiu care consideră sfera inferioară drept *măsură* a sferei superioare, făcînd ca legile ei — raționale în limitele proprii — să devină ridicole prin faptul că li se atribuie pretenția de a fi legi nu ale sferei respective, ci ale unei sfere mai înalte. E ca și cum aș vrea să silesc pe un uriaș să locuiască în casa unui pigmeu.

Libertatea meseriilor, libertatea proprietății, a conștiinței, a presei, a justiției reprezintă *specii* ale unuia și aceluiași gen, adică ale *libertății în genere, fără altă precizare*. Dar ar fi cu totul greșit ca, din pricina unității, să uiți deosebirea și să faci dintr-o *specie determinată* măsura, norma, sfera celorlalte specii. Este *intoleranța* unei anumite specii de libertate care permite existența celorlalte specii numai dacă acestea se leapădă de ele însele și se declară vasalele ei.

Libertatea meseriilor este libertatea meseriilor, și nu o altă libertate, tocmai pentru că în ea natura meseriei se manifestă nestînjenită, potrivit principiului lăuntric al vieții sale. Libertatea justiției este libertatea justiției dacă instanțele de judecată urmează legile proprii, specifice ale dreptului, și nu pe acelea ale unei alte sfere, bunăoară ale religiei. Orice sferă determinată a libertății este libertatea unei sfere determinate, așa cum orice fel determinat de viață este felul de viață al unei naturi determinate. Cît de paradoxală ar fi pretenția ca leul să se conformeze legilor de viață ale polipului ! Cît de greșit aș înțelege conexiunea și unitatea organismului uman dacă aș conchide că, dat fiind că mîinile și picioarele sînt active în felul lor, ochii și urechile — organe care-l desprind pe om de individualitatea sa și-l fac să fie oglinda și ecoul universului — au un drept de activitate mai mare, prin urmare

ele trebuie să reprezinte o formă *sporită* a activităţii mîinilor şi picioarelor.

Aşa cum în univers fiecare planetă se învîrteşte în jurul soarelui numai învîrtindu-se în jurul ei însăşi, tot aşa şi în sistemul libertăţii, fiecare din lumile ei se învîrteşte în jurul soarelui central al libertăţii numai învîrtindu-se în jurul ei însăşi. A face din libertatea presei o categorie a libertăţii meseriilor înseamnă a o apăra omorînd-o înainte de a fi fost apărată ; căci nu desfiinţez eu oare libertatea unui caracter atunci cînd pretind ca el să fie liber în felul unui alt caracter ? Libertatea ta nu este libertatea mea — spune presa meseriei. — Aşa cum tu te supui legilor sferei tale, vreau să mă supun şi eu legilor sferei mele. A fi liber în felul tău înseamnă pentru mine a nu fi liber de loc, tot aşa cum este foarte puţin probabil ca tîmplarul să se bucure dacă în locul libertăţii meseriei sale ar primi drept echivalent libertatea filozofului.

Vom exprima gîndul oratorului în toată nuditatea lui. Ce este libertatea ? Răspuns : *libertatea meseriilor*. Este ca şi cum la întrebarea : ce este libertatea ? un student ar răspunde : *libertatea aventurilor nocturne*.

Cu acelaşi drept cu care subsumezi libertatea presei libertăţii meseriilor poţi face acest lucru cu oricare alt fel de libertate. Judecătorul profesează meseria de jurist, predicatorul meseria religiei, tatăl de familie meseria creşterii copiilor ; dar am exprimat oare prin aceasta esenţa libertăţii juridice, religioase, morale ?

S-ar putea proceda şi invers, denumind libertatea meseriilor doar o *specie subordonată libertăţii presei*. Oare meseriaşul lucrează numai cu mîinile şi cu picioarele, iar nu şi cu capul ? Oare limbajul vorbit este singurul mod de exprimare a gîndirii ? Nu vorbeşte oare cît se poate de deslușit mecanicul, prin maşina sa de aburi, urechii mele, fabricantul de paturi — spatelui meu, bucătarul — stomacului meu ? Nu constituie oare o contradicţie faptul că toate aceste specii de libertate a presei sînt permise, numai una nu, şi anume aceea care vorbeşte spiritului meu prin cerneala de tipar ?

Pentru a apăra libertatea unei sfere şi chiar numai pentru a o înţelege, trebuie s-o concep în caracterul ei esenţial, şi nu în raporturile ei exterioare. Dar este oare fidelă caracterului ei, acţionează oare potrivit cu noblețea firii sale, *este oare liberă presa* care coboară pînă la nivelul unei *meserii ?* Scriitorul, e drept, trebuie să cîştige pentru a putea trăi şi a

scrie, dar în nici un caz nu trebuie să trăiască şi să scrie pentru a cîştiga.

Dacă *Béranger* cîntă :

„Je ne vis, que pour faire des chansons,
Si vous m'ôtez ma place, Monseigneur,
Je ferai des chansons pour vivre" *.

atunci această ameninţare cuprinde ironica mărturisire că poetul decade din sfera sa de îndată ce poezia devine pentru el un mijloc.

Scriitorul nu-şi consideră cîtuşi de puţin lucrările sale ca un *mijloc*. Ele sînt un *scop în sine ;* şi într-atît nu le consideră el un mijloc pentru el şi pentru alţii, încît la nevoie îşi sacrifică existenţa *sa* pentru existenţa *lor ;* ca şi predicatorul religios, deşi în alt sens, el respectă principiul : „să asculţi de dumnezeu mai mult decît de oameni", incluzîndu-se printre oameni şi pe sine însuşi, cu trebuinţele şi dorinţele sale omeneşti. Dar ce-ar fi dacă croitorul la care mi-am comandat un frac după moda de la Paris mi-ar aduce o togă romană sub motivul că aceasta ar fi mai conformă legii eterne a frumosului ?

Libertatea presei constă în primul rînd în a nu fi o meserie. Scriitorului care coboară presa la rangul de mijloc material i se cuvine, ca pedeapsă pentru această servitute lăuntrică, servitutea exterioară — cenzura — sau, mai bine zis, însăşi existenţa sa este pentru el o pedeapsă.

Este adevărat că presa există şi ca meserie, dar atunci ea nu mai este o îndeletnicire a scriitorilor, ci o îndeletnicire a tipografilor şi librarilor. Dar aici nu este vorba de o libertate a meseriei tipografilor sau librarilor, ci de libertatea presei.

Într-adevăr, oratorul nostru nu se mulţumeşte cu afirmaţia că dreptul la libertate al presei este dovedit prin libertatea meseriilor ; el cere ca libertatea presei, în loc să se supună propriilor ei legi, să se supună legilor libertăţii meseriilor. El polemizează chiar împotriva referentului comisiei, care susţine un punct de vedere mai înalt cu privire la libertatea presei, şi ajunge să formuleze nişte pretenţii care au un efect de-a dreptul comic, căci comicul apare de îndată ce legile unei sfere inferioare sînt aplicate la o sferă superioară, aşa cum

* „Trăiesc doar pentru a compune cîntece,
Dar slujba de mi-o iei, mărite domn,
Eu voi compune cîntece ca să trăiesc". — *Nota Trad.*

face o impresie comică atunci cînd copiii adoptă un ton patetic.

„El distinge autori *competenți* și autori *incompetenți*. Prin aceasta el înțelege că exercitarea unui drept acordat, chiar sub regimul libertății meseriilor, este întotdeauna legată de o anumită condiție, care poate fi îndeplinită cu un efort mai mare sau mai mic, potrivit meseriei respective". „Zidarii, dulgherii și constructorii trebuie, bineînțeles, să îndeplinească condiții de care aproape toate celelalte meserii sînt scutite". „Propunerea lui are în vedere dreptul considerat în ceea ce are el *special*, iar nu dreptul în *general*".

În primul rînd, *cine* să aprecieze *competința?* Kant nu i-ar fi recunoscut lui Fichte competința de filozof, Ptolemeu nu i-ar fi recunoscut-o lui Copernic pe aceea de astronom, Bernard de Clairvaux nu i-ar fi recunoscut competința de teolog lui Luther. Orice savant îi consideră pe criticii săi *„autori incompetenți"*. Sau poate e cazul ca oamenii neînvățați să aprecieze cine poate fi numit savant competent? Pe cît se pare, aprecierea ar trebui lăsată pe seama autorilor incompetenți, căci cei competenți nu pot fi judecătorii propriei lor cauze. Sau nu cumva competința este apanajul unei anumite *stări sociale?* Cizmarul Jacob Böhme a fost un mare filozof. Mulți filozofi renumiți sînt doar niște faimoși cizmari.

De altfel, dacă e vorba de autori competenți și incompetenți, decurge ca o consecință logică că nu ne este permis să ne mulțumim a face o distincție între *persoane*, ci că meseria presei trebuie să fie, la rîndul ei, împărțită în *diferite meserii*, apoi trebuie să se acorde diferite certificate de meserii pentru diferitele sfere ale activității literare. Sau poate că scriitorul competent trebuie să știe să scrie despre toate? De la bun început se poate spune că cizmarul este mai competent în a scrie despre piele decît juristul. Muncitorul ziler nu este mai puțin competent decît teologul în a scrie dacă se cuvine sau nu să se lucreze în zilele de sărbătoare. Dacă, prin urmare, legăm competința de anumite condiții obiective deosebite, atunci fiecare cetățean va fi în același timp un scriitor competent și incompetent: competent în chestiunile care privesc propria sa meserie, incompetent în toate celelalte.

Abstracție făcînd de faptul că în felul acesta presa, în loc să servească drept legătură generală a poporului, ar deveni în realitate un mijloc de separare a lui, că deosebirea dintre stări s-ar fixa astfel pe plan spiritual, iar istoria literaturii ar coborî la nivelul unei istorii naturale a diferitelor rase de animale dotate cu intelect; abstracție făcînd de disputele din

pricina delimitărilor şi de conflictele care n-ar putea fi nici rezolvate, nici evitate ; abstracţie făcînd de faptul că prin aceasta lipsa de spirit şi îngustimea de vederi ar deveni o lege pentru presă, căci particularul poate fi considerat spiritual şi liber numai în conexiunea sa cu întregul, iar nu în mod separat de acesta ; abstracţie făcînd de toate acestea, avînd în vedere că şi *cititul* este tot atît de important ca şi scrisul, ar fi necesar să existe şi *cititori competenţi* şi *incompetenţi* — o concluzie la care s-a şi ajuns în Egipt, unde preoţii care erau consideraţi autori competenţi erau socotiţi totodată şi singurii cititori competenţi. Şi este cît se poate de oportun să li se permită numai autorilor competenţi să cumpere şi să citească propriile lor scrieri.

Cîtă lipsă de consecvenţă ! Din moment ce domneşte privilegiul, se înţelege că guvernul este pe deplin îndreptăţit să afirme că, în ceea ce priveşte propria lui activitate, el este *singurul autor competent.* Căci, dacă în afara stării voastre vă consideraţi competenţi să scrieţi ca cetăţeni despre chestiunile cele mai generale, despre stat, atunci ceilalţi muritori pe care doriţi să-i excludeţi n-ar trebui oare să se considere competenţi, ca oameni, să-şi exprime părerea despre un lucru cît se poate de particular, despre *competenţa voastră* şi despre scrierile voastre ?

Ar rezulta de aici contradicţia ridicolă că autorul competent ar avea dreptul să scrie fără cenzură despre stat, pe cînd celui incompetent i-ar fi îngăduit să scrie despre cel competent numai cu permisiunea cenzurii.

Libertatea presei nu va fi în nici un caz cucerită prin faptul că veţi recruta toată pleiada scriitorilor oficiali din rîndurile voastre. Autorii *oficiali* ar fi autorii competenţi, *lupta dintre libertatea presei şi cenzură s-ar transforma într-o luptă între scriitorii competenţi şi cei incompetenţi.*

De aceea pe bună dreptate un membru al celei de-a patra stări propune ca răspuns la aceasta :

„Dacă trebuie să se menţină o anumită constrîngere a presei, ea să fie egală pentru toate partidele ; cu alte cuvinte, în această privinţă să nu se acorde nici unei clase de cetăţeni mai multe drepturi decît celeilalte".

Sîntem cu toţii supuşi cenzurii, tot aşa cum în faţa despotismului sîntem cu toţii egali, dacă nu egali ca valoare, măcar egali ca lipsă de valoare, pe cînd libertatea presei, în forma în care a fost propusă, vrea să introducă oligarhia în dome-

niul vieții spirituale. Cenzura declară cel mult că un scriitor este incomod și că nu-și are locul între granițele imperiului ei. Or, această libertate a presei are pretenția de a anticipa istoria omenirii, de a se substitui dinainte vocii poporului, care pînă acum era singurul judecător în problema care scriitor este „competent" și care „incompetent". Dacă Solon se încumeta să aprecieze pe un om abia *după* încetarea lui din viață, *după moartea lui,* această concepție se încumetă să aprecieze pe un scriitor *înainte ca el să se fi născut.*

Presa este mijlocul cel mai general al indivizilor de a-și face cunoscută existența spirituală. Ea nu cunoaște prestigiul persoanei, ci numai pe acela al inteligenței. Vreți să înrobiți capacitatea de comunicare spirituală legînd-o în mod oficial de anumite caractere exterioare? Ceea ce nu pot fi pentru alții nu sînt nici pentru mine și nici nu pot fi. Dacă nu am dreptul să exist pentru alții ca forță spirituală, atunci nu am dreptul să exist nici pentru mine ca forță spirituală. Sau poate vreți să acordați numai unora privilegiul unei existențe spirituale? După cum fiecare învață să scrie și să citească, tot așa trebuie *să aibă* fiecare și *dreptul* să scrie și să citească.

Și *cui* îi folosește oare împărțirea scriitorilor în „competenți" și „incompetenți"? Evident că nu celor cu adevărat competenți, căci aceștia vor ști în orice caz să se impună. Prin urmare, celor „incompetenți", care vor să se apere și să se impună printr-un privilegiu exterior.

Dar acest paliativ nici nu face măcar de prisos *legea presei,* căci, iată ce spune un purtător de cuvînt al stării țărănimii:

„nu i se poate întîmpla oare și celui privilegiat să-și depășească competința și să devină pasibil de pedeapsă? Ar fi deci în orice caz necesară o lege a presei, care ar întîmpina și ea aceleași dificultăți ca și o *lege generală a presei*".

Dacă germanul aruncă o privire retrospectivă asupra istoriei sale, va constata că *una* dintre principalele cauze ale lentei sale dezvoltări politice, ca și ale jalnicei situații a literaturii de dinaintea lui *Lessing,* sînt *„scriitorii competenți".* Savanții de profesie, de meserie, cu privilegii, doctorii și alții de aceeași teapă, scriitorii academici lipsiți de personalitate din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, cu perucile lor bățoase, cu pedanteria lor gravă și cu minusculele lor dizertații micrologice, s-au interpus între popor și spirit, între viață și știință, între libertate și om. Scriitorii *incompetenți* au făurit litera-

tura noastră. *Gottsched* și *Lessing* — iată, alegeți între autorul „competent" și cel „incompetent" !

În genere nu ne e dragă „libertatea" valabilă *numai* la plural. Anglia este o dovadă istorică în mărime naturală a pericolului pe care-l prezintă pentru *„libertate"* orizontul limitat al *„libertăților"*.

„Ce mot des *libertés* — spune Voltaire—, des *privilèges*, suppose l'assujettissement. Des libertés sont des *exemptions* de la *servitude générale*" *.

Dacă, mai departe, oratorul nostru vrea să excludă de la libertatea presei pe scriitorii *anonimi* și *pseudonimi*, subordonîndu-i cenzurii, trebuie să remarcăm că în presă nu *numele* prezintă importanță, dar că, acolo unde domnește legea presei, editorul și prin el scriitorul anonim și cel pseudonim sînt supuși instanțelor judecătorești. Pe lîngă aceasta, atunci cînd a dat nume tuturor animalelor din rai, Adam a uitat să dea un nume și corespondenților de ziare germani, așa că ei vor rămîne *fără nume* în saeculum saeculorum **.

În timp ce raportorul a încercat să îngrădească *persoanele*, subiectele presei, alte stări din dietă vor să limiteze *materialul obiectiv* al presei, *sfera ei de activitate și de existență*; se ajunge astfel la o tocmeală stupidă *în legătură cu gradul de libertate de care trebuie să dispună libertatea presei.*

O anumită stare vrea să limiteze presa la discuții asupra condițiilor materiale, spirituale și bisericești din Renania ; alta dorește să apară „ziare comunale", ale căror nume trădează conținutul lor limitat ; o a treia își exprimă chiar dorința ca în fiecare provincie *un singur ziar* să aibă privilegiul de a vorbi deschis ! ! !

Toate aceste încercări amintesc de acel profesor de gimnastică care a propus drept cea mai bună metodă pentru a-l învăța pe elev să facă sărituri ca acesta să fie adus în fața unei gropi mari și să i se indice, cu ajutorul unei sfori, cît de departe are voie să sară *peste* groapă. Se înțelege că elevul trebuia să facă în prealabil exerciții de sărituri, și deci în prima zi nu avea voie să sară peste toată groapa, dar pe zi ce trecea sfoara trebuia pusă la o distanță mai mare. Din păcate, încă de la prima lecție elevul a căzut în groapă, unde

* „Acest termen de libertăți, de privilegii presupune servitutea. Libertățile sînt excepții de la servitutea generală". — *Nota Trad.*

** — în vecii vecilor. — *Nota Trad.*

zace şi acum. Profesorul era german, iar elevul se numea „Libertate".

Judecînd după *tipul normal,* curent, apărătorii libertăţii presei la cea de-a 6-a dietă renană se deosebesc de *adversarii* ei nu prin conţinut, ci prin orientarea lor. În persoana unora caracterul mărginit al unei *anumite stări* se luptă împotriva presei, în persoana altora acelaşi caracter mărginit o apără. Unii vor privilegiul doar pentru guvern, iar alţii vor să-l împartă între mai multe persoane ; unii vor cenzura totală, alţii cenzura pe jumătate ; unii vor trei optimi de libertate a presei, alţii nu o vor de loc. Fereşte-mă, doamne, de prieteni !

Complet diferite de *spiritul general* al dietei sînt însă cuvîntările rostite de *referent* şi de cîţiva membri aparţinînd *stării ţărăneşti.*

Referentul remarcă între altele :

„În viaţa popoarelor, ca şi în aceea a fiecărui om, intervine un moment cînd cătuşele unei tutele prea îndelungate devin insuportabile, cînd oamenii încep să aspire spre independenţă şi cînd fiecare vrea să răspundă singur de faptele sale. Începînd din acest moment, cenzura şi-a trăit traiul ; acolo unde mai persistă, ea este privită ca o constrîngere *odioasă* care îţi interzice să scrii despre ceea ce se vorbeşte în mod public".

Scrie precum vorbeşti şi vorbeşte precum scrii, ne învaţă dascălii încă în şcoala primară. Mai tîrziu ni se spune : vorbeşte ceea ce ţi se prescrie şi scrie ceea ce-ţi spun alţii.

„Ori de cîte ori nestăvilitul mers înainte al timpului trezeşte un interes nou, important, sau face să apară o nouă necesitate pentru care în legislaţia existentă nu există prevederi suficiente, sînt necesare legi noi care să reglementeze această nouă situaţie a societăţii. Acesta este cazul în momentul de faţă".

Aceasta este concepţia *cu adevărat istorică* opusă celei imaginare care omoară raţiunea istoriei pentru a-i cinsti pe urmă osemintele ca pe nişte relicve istorice.

„Ce-i drept, sarcina" (de-a întocmi un cod al presei) „nu este uşor de rezolvat ; prima încercare care se va face va fi poate foarte imperfectă ! Dar toate statele vor fi recunoscătoare legiuitorului care îşi va asuma primul această sarcină, şi poate că, sub domnia unui rege ca al nostru, îi va reveni guvernului prusian *cinstea* de a păşi înaintea tuturor celorlalte ţări pe această cale, singura care poate duce la ţintă".

Cît de *izolată* a fost în dietă această părere plină de bărbăţie, demnitate şi hotărîre, a dovedit-o întreaga noastră expunere ; însuşi preşedintele a făcut în repetate rînduri ob-

servații în acest sens referentului. Același lucru l-a exprimat, în sfîrșit, un membru al stării țărănești, într-o cuvîntare excelentă, dar care trăda nemulțumirea sa:

„Toți se învîrtesc în jurul acestei probleme ca pisica în jurul unei farfurii cu lapte fierbinte". „Spiritul omenesc trebuie să se dezvolte liber, *conform legilor sale proprii,* și să aibă dreptul de a transmite și altora cuceririle sale; altfel torentul limpede, înviorător se transformă într-o mlaștină pestilențială. Dacă unui popor i se potrivește libertatea presei, apoi acesta este cu siguranță poporul german, popor pașnic, bonom, care are mai degrabă nevoie de un imbold care să-l trezească din apatia sa decît de chingile spirituale ale cenzurii. Interdicția de a comunica nestînjenit semenilor tăi gîndurile și sentimentele tale prezintă o mare asemănare cu sistemul de detențiune celulară din America de Nord, care, aplicat în toată severitatea sa, duce adeseori la nebunie. Dacă n-ai voie să critici, nici lauda ta nu are valoare. Prin lipsa lor de expresivitate, toate acestea ar semăna cu un tablou chinezesc căruia îi lipsește umbra. Să ne străduim deci să nu fim puși alături de acest popor vlăguit!"

Dacă aruncăm acum o privire retrospectivă asupra întregii desfășurări a dezbaterilor în problema presei, nu putem să ne învingem impresia descurajantă și penibilă care ne-o provoacă o adunare a reprezentanților *Provinciei renane,* care oscilează numai între cramponarea intenționată de privilegiu și neputința naturală a unui semiliberalism. Sîntem nevoiți ca înainte de toate să constatăm cu regret lipsa aproape totală de vederi largi, generale, cît și superficialitatea neglijentă cu care problema presei libere este discutată și înlăturată. Ne întrebăm încă o dată dacă presa le-a fost într-adevăr atît de străină reprezentanților stărilor, dacă ea a avut atît de puține puncte de contact real cu ei, încît ei să nu fi putut apăra libertatea presei cu interesul profund și serios pe care-l impune o necesitate reală?

Libertatea presei a înaintat cererea sa stărilor cu *cea mai fină* captatio benevolentiae *.

Chiar la începutul sesiunii dietei a avut loc o discuție, în cursul căreia *președintele* a declarat că *tipărirea proceselor-verbale ale dietei* — ca și a oricăror alte scrieri — este supusă *cenzurii,* dar că în acest caz *el* va ține locul cenzorului.

Oare nu coincidea în *acest* punct problema *libertății presei* cu *libertatea dietei?* Acest conflict este cu atît mai interesant, cu cît în cazul de față dieta a făcut experiență prin propria ei persoană cît de iluzorii devin celelalte libertăți atunci cînd nu există libertatea presei. Fiecare formă a libertății o condiționează pe cealaltă, așa cum un membru al corpu-

* — încercare de cîștigare a bunăvoinței. — *Nota Trad.*

lui îl condiţionează pe celălalt. Ori de cîte ori o anumită libertate este periclitată, este periclitată însăşi libertatea în general. Ori de cîte ori o formă a libertăţii este proscrisă, este proscrisă libertatea în general ; prin aceasta ea este condamnată la o existenţă pur iluzorie, iar faptul asupra cărui obiect se va exercita lipsa de libertate ca putere dominantă va depinde numai de întîmplare. Lipsa de libertate devine regulă, iar libertatea o excepţie datorată întîmplării şi bunului plac. De aceea nimic nu este mai absurd decît a crede că, atunci cînd este vorba de o formă *specială* de existenţă a libertăţii, avem de-a face cu o *problemă specială*. E vorba de o problemă generală în limitele unei sfere speciale. Libertatea rămîne libertate, indiferent dacă se exprimă în cerneală de tipar, în proprietatea asupra pămîntului, în conştiinţă sau într-o adunare politică. Dar prietenul leal al libertăţii, care s-ar simţi lezat în onoarea sa dacă ar fi pus în situaţia de a se pronunţa *pentru existenţa libertăţii sau contra existenţei ei*, ar rămîne perplex în faţa materialului cu totul original în care se manifestă libertatea. Din pricina speciei, el nu recunoaşte genul ; din pricina presei, el uită libertatea. I se pare că obiectul judecăţii lui este o esenţă străină şi-şi condamnă propria sa esenţă. Astfel a 6-a dietă renană, pronunţînd sentinţa asupra libertăţii presei, şi-a pronunţat propria ei sentinţă.

Înţelepţii birocraţi de profesie care în forul lor interior gîndesc despre ei înşişi, fără nici un temei, ceea ce *Pericle* a spus despre sine însuşi cu glas tare şi pe bună dreptate :

„În cunoaşterea necesităţilor statului, ca şi în arta de a le dezvolta, eu sînt un om care se poate măsura cu oricine“ [33], —

aceşti arendaşi ereditari ai inteligenţei politice vor ridica, desigur, din umeri şi, cu un aer grav de oracol, vor spune că apărătorii libertăţii presei bat apa în piuă, întrucît o cenzură *blîndă* este preferabilă unei libertăţi *riguroase* a presei. Noi le răspundem cu cuvintele adresate de spartanii *Sperthias* şi *Bulis satrapului persan* Hydarnes :

„Hydarnes, sfatul pe care ni-l dai tu nu l-ai cumpănit în aceeaşi măsură sub ambele aspecte. Căci un lucru pe care ni-l recomanzi l-ai încercat tu însuţi ; pe celălalt însă nu l-ai încercat. Tu ştii, e drept, ce înseamnă să fii slugă, dar nu ai gustat încă niciodată libertatea şi nu ştii dacă este dulce sau nu. Căci, de-ai fi gustat-o, ne-ai sfătui să luptăm pentru ea nu numai cu lancea, ci şi cu securea“ [34].

[Karl Marx]

Manifestul filozofic al şcolii istorice a dreptului

[„Gazeta renană" nr. 221 din 9 august 1842]

Potrivit opiniei vulgare, *şcoala istorică* este o *reacţie* împotriva *spiritului frivol* al secolului *al XVIII-lea*. Gradul de răspîndire a acestei păreri stă în raport invers cu justeţea ei. În realitate, secolul al XVIII-lea a creat *un singur* produs, a cărui *trăsătură esenţială* este frivolitatea, şi acest *unic* produs *frivol* este *şcoala istorică*.

Şcoala istorică, care şi-a făcut o lozincă din studiul izvoarelor şi care a împins pasiunea ei pentru izvoare pînă acolo încît pretinde luntraşului să vîslească nu pe rîu, ci pe izvoarele lui, va trebui să admită că şi noi sîntem îndreptăţiţi să mergem pînă la *izvorul ei*, la *dreptul natural al lui Hugo*. *Filozofia ei precede* dezvoltarea ei ; de aceea zadarnic am căuta această filozofie în însăşi dezvoltarea ei.

O ficţiune curentă a secolului al XVIII-lea considera starea naturală drept adevărata stare a naturii umane. Lumea voia să vadă cu propriii ei ochi ideea de om şi a creat în acest scop *oameni în stare naturală, nişte Papageno*[35] naivi din creştet pînă în vîrful penelor cu care îşi acopereau trupul. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea se atribuia *popoarelor în stare naturală* o înţelepciune profundă şi pretutindeni se auzeau păsărari care imitau cîntecele irochezilor, ale indienilor etc., încredinţaţi fiind că prin asemenea şiretlicuri vor atrage înseşi păsările în cursă. La baza tuturor acestor excentricităţi a stat ideea justă că stările *primitive* nu sînt decît imagini naive, în genul picturilor olandeze, ale stărilor *reale*.

Pentru *şcoala istorică, omul în stare naturală*, neatins încă de spoiala culturii romantice, este *Hugo*. Manualul său de *drept natural*[36] reprezintă *Vechiul testament* al şcolii istorice. Părerea lui *Herder* că oamenii în stare naturală sînt *poeţi* şi că cărţile *sfinte* ale popoarelor în stare naturală sînt cărţi

poetice nu constituie pentru noi un impediment, deşi Hugo se exprimă într-o proză din cele mai triviale şi mai searbăde, căci, aşa cum fiecare secol îşi are natura sa proprie, tot astfel îşi produce şi propriul său tip de om în stare naturală. Prin urmare, deşi Hugo nu *creează imagini poetice*, el *creează* totuşi *ficţiuni*, iar *ficţiunea este poezia prozei* care corespunde caracterului prozaic al secolului al XVIII-lea.

Considerîndu-l însă pe d-l Hugo drept părintele şi creatorul şcolii istorice, noi procedăm în *însuşi spiritul* acestei şcoli, aşa cum dovedeşte *articolul jubiliar* în cinstea lui Hugo, scris de cel mai vestit jurist al şcolii istorice [37]. Considerîndu-l pe d-l Hugo un produs al secolului al XVIII-lea, noi procedăm chiar în *spiritul* d-lui Hugo, care, după cum o mărturiseşte el însuşi, se socoate un *discipol* al lui Kant, iar dreptul său natural drept un vlăstar al filozofiei kantiene. Vom porni chiar de la acest punct al *manifestului* său.

Hugo îl *interpretează în mod greşit* pe maestrul său Kant cînd spune că, din moment ce nu putem cunoaşte *adevărul*, va trebui, în consecinţă, să admitem ca *deplin valabil neadevărul*, cu condiţia ca el *să existe*. Hugo se comportă ca un sceptic faţă de *esenţa necesară* a lucrurilor şi ca un *Hoffmann* faţă de *manifestările* lor *întîmplătoare*. De aceea el nici nu caută să demonstreze că *pozitivul este raţional*, ci că *pozitivul este iraţional*. Cu zelul omului plin de sine, el strînge de prin toate colţurile lumii argumente menite să dovedească pînă la evidenţă că nici o necesitate raţională nu însufleţeşte instituţiile pozitive, ca, de exemplu, proprietatea, orînduirea de stat, căsătoria etc., şi că, dimpotrivă, ele sînt chiar în *contradicţie* cu raţiunea şi că, cel mult, s-ar putea ajunge în ceea ce le priveşte la o deşartă *palavrageală* pro şi contra. Această *metodă* nu poate fi în nici un caz imputată individualităţii întîmplătoare a lui Hugo ; ea este mai degrabă *metoda principiului său*, metoda *sinceră, naivă, brutală* a şcolii istorice. Dacă *pozitivul* trebuie să fie *valabil pentru că* este *pozitiv*, atunci trebuie *să dovedesc* că *pozitivul nu* este valabil *pentru că* este *raţional* ; şi cum aş putea să dovedesc mai limpede acest lucru decît demonstrînd că iraţionalul este pozitiv şi că pozitivul nu este raţional, că pozitivul există nu *datorită* raţiunii, ci *în ciuda* raţiunii ? Dacă *raţiunea* ar fi *măsura pozitivului*, atunci *pozitivul* nu ar fi *măsura raţiunii*. „Chiar dacă aceasta ar fi o nebunie, în ea există totuşi o metodă !“ [38] Hugo *profanează* de aceea tot ceea ce este sfînt pentru omul onest, moral şi politic, dar el sfărîmă pe aceşti sfinţi numai

pentru a face din ei *relicve istorice*; el îi pîngăreşte în *ochii raţiunii* pentru a-i preamări apoi în *ochii istoriei*, în acelaşi timp însă şi pentru a preamări *ochii şcolii istorice*.

Argumentarea lui Hugo este tot atît de *pozitivă*, adică *tot atît de necritică*, ca şi *principiul* lui. El *nu* recunoaşte *nici un fel de deosebiri*. Pentru el *tot ce există* reprezintă o *autoritate*, orice autoritate reprezintă un *temei*. Astfel sînt citaţi de el într-un singur paragraf *Moise* şi *Voltaire*, *Richardson* şi *Homer*, *Montaigne* şi *Amnon*, *„Contractul social"* al lui *Rousseau* şi *„De civitate Dei"* * a lui *Augustin*. *Popoarele* sînt supuse şi ele unei asemenea nivelări. *Siamezul*, care consideră drept o rînduială eternă a naturii ca la porunca regelui său să se coasă gura unui palavragiu şi să se taie pînă la urechi gura unui orator stîngaci este pentru Hugo tot atît de *pozitiv* ca şi *englezul* care ar considera drept un paradox politic ca regele său să decreteze cu de la sine putere o majorare de impozit, fie ea chiar de un singur penny. Un *conci*, care umblă, fără ruşine, în pielea goală sau, în cel mai bun caz, îşi acoperă corpul cu noroi, este tot atît de pozitiv ca *francezul*, care nu numai că se îmbracă, dar se îmbracă elegant. *Germanul*, care îşi creşte fiica ca pe un odor al familiei, nu este mai pozitiv decît *radjputanul*, care-şi omoară fiica pentru a nu mai fi nevoit s-o hrănească [39]. Într-un cuvînt: *eczema este tot atît de pozitivă ca pielea*.

Într-un loc e pozitiv un lucru, într-alt loc alt lucru, dar şi unul şi altul sînt deopotrivă de iraţionale. Acceptă ceea ce e considerat pozitiv la tine acasă.

Hugo este, prin urmare, *un sceptic desăvîrşit*. *Scepticismul secolului al XVIII-lea* faţă de *raţiunea a tot ceea ce există* apare la el ca un *scepticism* faţă de *existenţa raţiunii*. Hugo adoptă iluminismul *şi nu mai vede nimic raţional în pozitiv, dar numai pentru a nu mai vedea în raţional nimic pozitiv*. El crede că aparenţa de raţiune în pozitiv a fost ştearsă numai pentru a recunoaşte pozitivul *fără* aparenţa de raţiune; el crede că oamenii au distrus *florile false* de pe lanţuri pentru a purta *lanţuri veritabile* fără nici un fel de flori.

Raportul dintre *Hugo* şi *ceilalţi iluminişti* ai secolului al XVIII-lea se aseamănă, bunăoară, cu raportul dintre *descompunerea statului francez* la destrăbălata *curte a regentului*** şi descompunerea statului francez în *Adunarea naţională*. În ambele cazuri descompunere! Într-un caz ea apare ca *frivolitate*

* „Despre cetatea domnului". — *Nota Trad.*
** Filip al II-lea de Orléans. — *Nota Red.*

destrăbălată, care îşi dă seama de găunoasa lipsă de idei a stărilor existente şi-şi bate joc de ea, însă numai în scopul de *a se amuza,* eliberată de orice frîu raţional şi moral, cu aceste ruine putrede şi de a se lăsa purtată şi totodată descompusă de valul jocului lor. Este *descompunerea lumii de atunci, care-şi găsea desfătarea în propria ei pieire.* În *Adunarea naţională,* dimpotrivă, *descompunerea* apare ca o *desprindere a spiritului nou* de *formele vechi* care nu mai erau *vrednice* şi nici *în stare* să-l cuprindă. Este *conştiinţa de sine a vieţii noi* care *distruge ceea ce este distrus* şi *condamnă ceea ce este condamnat.* Dacă, prin urmare, *filozofia lui Kant* poate fi considerată, pe drept cuvînt, ca *teoria germană* a revoluţiei franceze, atunci *dreptul natural al lui Hugo* trebuie considerat ca *teoria germană* a lui ancien régime * din Franţa. Regăsim la el toată *frivolitatea* acelor *roués* **, *scepticismul ordinar* care, impertinent faţă de idei şi prea plecat faţă de orice manifestare brutală, devine conştient de isteţimea sa abia cînd a răpus *spiritul* pozitivului, pentru a poseda apoi sub formă de reziduu pozitivul pur şi a se simţi bine în această stare *animalică.* Chiar dacă Hugo cîntăreşte greutatea motivelor, el găseşte, cu instinctul său sigur, infailibil, că în tot ceea ce este raţional şi moral în instituţii există *ceva îndoielnic* pentru raţiune. Numai *animalicul* apare *raţiunii lui* ca *neîndoielnic.* Dar să-l ascultăm pe iluministul nostru raţionînd din punctul de vedere al lui ancien régime ! Părerile lui Hugo trebuie să le afli chiar de la Hugo. La toate combinaţiile lui mai trebuie adăugat: αὐτὸς ἔφα***

Introducere

„*Singurul semn juridic distinctiv al omului* este *natura* sa *animalică*".

Capitolul despre libertate

„O îngrădire a libertăţii" (adică a fiinţei *raţionale)* „este însuşi faptul *că această fiinţă nu poate înceta după bunul său plac de a fi o fiinţă raţională,* adică o fiinţă care poate şi trebuie să acţioneze raţional".

---

* — vechiul regim. — *Nota Trad.*
** — desfrînaţi. — *Nota Trad.*
*** — el singur a spus-o. — *Nota Trad.*

„*Lipsa de libertate* nu schimbă cu *nimic* natura animalică şi raţională a omului *lipsit de libertate* şi nici a *celorlalţi oameni. Obligaţiile de conştiinţă* rămîn *toate* în vigoare. *Sclavia* este posibilă nu numai din punct de vedere *fizic*, ci şi *din punctul de vedere al raţiunii*, şi în cercetările care arată contrarul s-a strecurat, fără îndoială, o eroare. Desigur, sclavia nu este *peremptorie* din punct de vedere *juridic*, adică nu decurge din natura animalică sau din cea raţională şi nici din cea civică. Dar că ea poate fi *tot atît de bine un drept provizoriu* ca *oricare alt drept*, recunoscut de adversarii sclaviei, rezultă din comparaţia cu *dreptul privat* şi cu *dreptul public*". Dovada : „Din punctul de vedere al naturii *animalice*, cel ce *aparţine* unui bogat căruia nu-i convine să-l piardă şi care dă deci atenţie nevoilor lui este fără doar şi poate mai la adăpost de lipsuri decît săracul care este exploatat de concetăţenii săi atîta timp cît acest lucru este posibil etc.". „Dreptul de *a maltrata* şi *a schingiui* pe servi * nu e ceva esenţial, şi chiar *dacă el este pus în aplicare, nu e cu mult mai rău* decît ceea ce trebuie să suporte săracii ; şi, în ceea ce priveşte *trupul*, consecinţele nu sînt atît de rele ca cele ale *războiului*, de care aceşti servi ca atare trebuie să fie pretutindeni scutiţi. Chiar *frumuseţea* o întîlneşti mai degrabă la o *sclavă cercheză* decît la o *tînără cerşetoare*". (Auzi ce spune craiul bătrîn !).

„Pentru natura *raţională*, servitus ** prezintă, faţă de sărăcie, avantajul că proprietarul — fie şi numai din *considerente de gospodar bine chibzuit* — va fi dispus mai degrabă să cheltuiască pentru instruirea unui servus dotat decît pentru un copil de cerşetor. În cadrul unei *orînduiri de stat*, tocmai servus rămîne scutit de multe feluri de oprimare. Este oare sclavul mai nenorocit decît prizonierul de război pentru care escorta lui nu prezintă alt interes decît că răspunde pentru el pe o perioadă de timp ? Este el mai nenorocit decît întemniţatul peste care cîrmuirea a pus un paznic ?"

„Dacă sclavia în sine este prielnică sau neprielnică *perpetuării speciei*, aceasta încă mai e o chestiune controversată".

Capitolul despre căsătorie

„La examinarea dreptului pozitiv *din punct de vedere filozofic, căsătoria* a fost adeseori considerată ca *mult mai esenţială* şi *mai conformă raţiunii* decît apare la o *cercetare absolut liberă a problemei*".

Ce-i drept, d-lui Hugo îi convine *satisfacerea instinctului sexual* în cadrul căsătoriei. El deduce chiar o *morală salutară* din acest fapt :

„De aici, ca şi din nenumărate alte împrejurări, *ar fi trebuit să se vadă* că nu este întotdeauna *imoral să foloseşti trupul unui om drept mijloc pentru un anumit scop*, chiar dacă unii — printre care *însuşi Kant* — au înţeles greşit această expresie".

Dar înnobilarea instinctului sexual prin *exclusivitate*, înfrînarea instinctului cu ajutorul legilor, *frumuseţea morală*

* — sclavi. — *Nota Trad.*
** — sclavia. — *Nota Trad.*

care idealizează legea naturii atribuindu-i caracterul unei legături spirituale — *esenţa spirituală* a căsătoriei —, tocmai aceasta i se pare d-lui Hugo *îndoielnic* în căsătorie. Dar înainte de a asculta în continuare argumentele lui *frivole neruşinate*, să comparăm puţin părerea germanului adept al şcolii *istorice* cu aceea a unui *filozof* francez.

„C'est en renonçant pour un seul homme à cette réserve mystérieuse, dont la règle divine est imprimée dans son coeur, que la femme se voue à cet homme, pour lequel elle suspend, dans un abandon momentané, cette pudeur, qui ne la quitte jamais ; pour lequel seul elle écarte des voiles qui sont d'ailleurs son asile et sa parure. De là cette confiance intime dans son époux, résultat d'une relation exclusive, qui ne peut exister qu'entre elle et lui, sans qu'aussitôt elle se sente flétrie ; de là dans cet époux la reconnaissance pour un sacrifice et ce mélange de désir et de respect pour un être qui, même en partageant ses plaisirs, ne semble encore que lui céder ; de là tout ce qu'il y a de *régulier* dans notre *ordre social*" *.

Aşa vorbeşte un liberal *francez*, filozoful *Benjamin Constant* ! Şi acum să-l ascultăm pe servilul german adept al şcolii istorice :

„*Ceea ce trebuie să ne dea* şi mai mult *de gîndit* este al doilea moment, şi anume faptul că *satisfacerea acestui instinct în afara căsătoriei nu* este permisă ! *Natura animalică se opune acestei restricţii.* Natura *raţională* i se opune şi mai mult, căci"... ghiciţi de ce !... „căci omul ar trebui să fie *aproape atotştiutor* pentru a prevedea ce urmări ar putea avea — deci ar însemna *să-l sfidezi pe dumnezeu* — dacă te-ai angaja să satisfaci unul din cele mai puternice instincte naturale numai atunci cînd acest lucru este posibil cu o anumită persoană !" „Rezultă că *simţul frumosului, liber* prin natura sa, trebuie să fie încătuşat şi ceea ce depinde de el să fie complet rupt de el".

Şi acum vedeţi de unde şi-au luat ştiinţa adepţii *tinerii Germanii* ! [40]

„Această instituţie este în contradicţie cu „natura *vieţii civice*, întrucît... în cele din urmă *poliţia* e pusă în faţa unei *probleme aproape insolubile* !"

---

* „Renunţînd pentru un singur bărbat la acea rezervă misterioasă a cărei regulă divină este imprimată în inima ei, femeia se consacră acestui bărbat — singurul pentru care ea renunţă, într-o dăruire de moment, la acea pudoare care n-o părăseşte niciodată, singurul pentru care ea înlătură vălurile ce constituie de altfel refugiul şi totodată podoaba ei. De aici acea încredere adîncă în soţul ei, rezultat al unei legături exclusive, care nu poate exista decît între ea şi el şi fără de care s-ar simţi imediat pîngărită ; de aici recunoştinţa soţului pentru un sacrificiu pe care ea îl face şi totodată acel amestec de dorinţă şi respect pentru o fiinţă care, chiar împărtăşind plăcerile lui, pare că-i cedează numai. De aici decurge tot ceea ce este *bine întocmit* în *ordinea* noastră *socială*". — *Nota Trad.*

Ce lipsă de abilitate din partea unei filozofii să nu aibă asemenea atenții față de *poliție!*

„Tot ceea ce rezultă, ca o consecință, din prevederile codului matrimonial ne arată că, indiferent de principiile care ar fi adoptate, căsătoria rămîne o *instituție foarte imperfectă*".

„Această limitare a instinctului sexual la cadrul strîmt al căsătoriei are însă *și* avantaje *importante*, și anume că datorită ei *se evită* de obicei *bolile molipsitoare*. *Căsătoria* scutește guvernul de multă *bătaie de cap*. În fine, intervine *considerentul*, pretutindeni atît de *important*, că aici *unicul factor obișnuit* este *factorul dreptului privat*". „Fichte spune: persoana necăsătorită este numai pe *jumătate* om. Dar, în acest caz, eu" (adică Hugo) „trebuie să recunosc că, din păcate, această frumoasă maximă, care mă situează deasupra lui Hristos, Fénélon, Kant și Hume, este o *exagerare colosală*".

„În ceea ce privește monogamia și poligamia, este *evident* că ele sînt în funcție numai de firea *animalică* a omului!!"

Capitolul despre educație

Aflăm, de la început, că

„arta educației nu are mai puține obiecții împotriva relațiilor juridice referitoare la aceasta" (adică educația în familie) „decît *arta de a iubi* împotriva *căsniciei*".

„Dificultatea care constă în faptul că nu poți face educație decît în cadrul acestor relații nu este nici pe departe atît de serioasă ca aceea legată de satisfacerea instinctului sexual; aceasta și pentru motivul că este permis să treci, prin contract, educația pe seama unei terțe persoane, astfel încît acela care ar avea o înclinație foarte puternică în această direcție ar putea-o satisface destul de ușor, chiar dacă nu ar fi numai-decît vorba de o *persoană anumită* pe care ar dori s-o educe. Însă contrar rațiunii este și faptul că un om căruia în mod cert nimeni nu i-ar încredința vreodată un copil poate, datorită unor *asemenea relații*, să educe și să excludă pe alții de la educare". „În sfîrșit, intervine și aici o *constrîngere*, în parte prin aceea că dreptul pozitiv interzice foarte adesea educatorului *să renunțe* la aceste *relații*, în parte prin aceea că cel care urmează să fie educat este obligat să se lase educat de o anumită persoană". „Realitatea acestor relații se bazează de cele mai multe ori pe *simpla întîmplare* a nașterii, care prin *căsătorie* este atribuită *tatălui*. *Relațiile care iau naștere în acest fel* nu sînt prea raționale și pentru faptul că aici intervine de obicei o *preferință* care prin ea însăși împiedică o bună educație; că ele nu sînt neapărat necesare o dovedește faptul că sînt educați și copiii ai căror părinți au murit".

Capitolul despre dreptul privat

În § 107 ni se spune că *„necesitatea dreptului privat este, în general, fictivă"*.

Capitolul despre dreptul de stat

„A te supune autorităţii în *mîinile* căreia se află *puterea* este o *obligaţie morală sfîntă*". „În ceea ce priveşte *diviziunea puterii guvernamentale*, e drept că *nici o* orînduire nu este absolut legală ; însă *provizoriu legală* este *oricare, indiferent cum ar fi repartizată puterea guvernamentală*".

Oare nu a dovedit Hugo că omul poate să azvîrle şi ultima *cătuşă a libertăţii*, şi anume aceea de a fi o *fiinţă raţională ?*

Aceste cîteva extrase din *manifestul filozofic al şcolii istorice* sînt — credem noi — suficiente pentru a ne permite să facem o apreciere istorică a acestei şcoli, în locul închipuirilor neistorice, în locul unor vagi visuri sentimentale şi al ficţiunilor intenţionate ; ele sînt suficiente pentru a decide dacă *urmaşii lui Hugo* sînt *chemaţi* să fie *legiuitorii timpului nostru* [41].

E drept că în decursul timpului şi al culturii acest *rudimentar arbore genealogic* al şcolii istorice a fost învăluit în negură de *practicile nebuloase ale misticii ;* că *romantismul* l-a împodobit cu arabescuri fantastice ; că filozofia *speculativă* i-a inoculat virusul ei şi că numeroasele fructe *savante* care au fost scuturate din acest arbore au fost uscate şi înmagazinate cu mare fast în cămara de provizii a erudiţiei germane ; în realitate însă nu este nevoie decît de puţin *spirit critic* pentru a recunoaşte în dosul tuturor acestor fraze moderne parfumate vechile idei murdare ale iluministului nostru „ancien régime", şi în dosul acestei bombastice onctuozităţi — trivialităţile lui nerușinate.

Dacă Hugo spune : „Natura *animalică* este semnul *juridic* distinctiv *al omului*", cu alte cuvinte dreptul înseamnă dreptul *animalic*, atunci oamenii *moderni* culţi folosesc în locul expresiei făţişe, brutale dreptul „*animalic*", bunăoară, expresia dreptul „*organic*" ; căci cine s-ar gîndi numaidecît la *organismul animal* atunci cînd e vorba de *organism ?* Dacă Hugo spune că atît *căsătoria* cît şi celelalte instituţii *morale-juridice* sînt *lipsite de raţiune*, atunci domnii *moderni* afirmă că, chiar dacă aceste instituţii *nu* reprezintă *creaţii ale raţiunii umane*, ele sînt totuşi *reflectări* ale unei raţiuni „*pozitive*" superioare, şi la fel în ce priveşte toate celelalte articole. Însă cu *toţii* trag o *singură* concluzie, pe care o exprimă cu aceeaşi brutalitate : *dreptul puterii arbitrare.*

Teoriile juridice şi istorice ale lui *Haller, Stahl, Leo* şi ale acelora care le împărtăşesc părerile trebuie considerate doar ca nişte *codices rescripti* * ale *dreptului natural al lui Hugo*, care, după cîteva *operaţii de triere critică*, dezvăluie din nou în mod citeţ vechiul *text iniţial*, după cum vom arăta mai amănunţit la timpul potrivit.

Toate *încercările de înfrumuseţare* rămîn cu atît mai zadarnice cu cît mai dispunem de *vechiul manifest*, care, chiar dacă nu e prea *inteligent*, este totuşi *foarte inteligibil*.

Scris la începutul lunii august 1842

„Capitolul despre căsătorie", interzis de cenzură,
a fost publicat pentru prima oară în limba germană,
după manuscris, de Institutul Marx-Engels,
Moscova, 1927

* — manuscrise, copiate după textul iniţial curăţat. — *Nota Red.*

[Karl Marx]

Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung"[42]

[„Gazeta renană" nr. 191 din 10 iulie 1842]

Am admirat pînă acum în *„Kölnische Zeitung"*, dacă nu *„ziarul intelectualităţii renane"*, cel puţin *„ziarul de publicitate"* * renan. Am considerat mai ales „articolele de fond politice" ale acestei publicaţii drept un mijloc pe cît de înţelept, pe atît de bine ales pentru a-l dezgusta pe cititor de politică şi a-l face cu atît mai dornic să treacă în împărăţia plină de prospeţime, de activitate clocotitoare, adesea picant-beletristică a anunţurilor, ca să se adeverească şi aici regula: per aspera ad astra **, prin politică la stridii. Dar minunatul echilibru între politică şi publicitate pe care „Kölnische Zeitung" a ştiut să-l menţină pînă acum a fost tulburat în ultima vreme de un soi de anunţuri care ar putea fi denumite „anunţuri ale întreprinderilor politice". În primele momente de zăpăceală, cînd redacţia nu se dumirea încă unde să plaseze această nouă specie, s-a întîmplat ca un anunţ să se transforme într-un articol de fond, iar articolul de fond într-un anunţ, un anunţ care în lumea politică poartă numele de „denunţ", dar care atunci cînd este plătit se numeşte pur şi simplu „anunţ".

În nord se obişnuieşte ca înainte de mesele slabe să se servească oaspeţilor băuturi spirtoase alese. Conformîndu-ne acestui obicei, vom servi cu atît mai bucuroşi oaspetelui nostru din nord spirt înainte de masă, cu cît însuşi menuul, foarte „anemicul" *** articol din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung", este lipsit de orice „spiritus" ****. De aceea vom servi mai

* Joc de cuvinte: „Blatt der Intelligenz" — ziar al intelectualităţii; „Intelligenzblatt" — ziar de publicitate. — *Nota Trad.*

** — pe calea spinoasă, către stele. Jocul de cuvinte din această frază e bazat pe consonanţa cuvîntului latinesc „astra"-stea cu germanul „Auster"-stridie. — *Nota Trad.*

*** Joc de cuvinte: leitender Artikel — articol de fond, leidender Artikel — articol anemic. — *Nota Trad.*

**** Joc de cuvinte: spiritus înseamnă „spirt" şi „spirit". — *Nota Trad.*

întîi cititorului o scenă din „Dialogurile zeilor" de Lucian, pe care o luăm dintr-o traducere „pe înțelesul tuturor" [43], dat fiind că printre cititorii noștri se va găsi cel puțin *unul* care nu este elin.

„Dialogurile zeilor" de Lucian

XXIV. *Tînguirile lui Hermes.*

Hermes. Maia.

Hermes. Există oare, maică dragă, în tot cerul vreun zeu mai chinuit ca mine ?

Maia. Nu vorbi așa, fiul meu !

Hermes. De ce să nu vorbesc așa, eu, care sînt împovărat cu tot felul de treburi, care sînt silit să robotesc mereu de unul singur și să îndeplinesc o mulțime de munci de slugă ? Dis-de-dimineață trebuie să fiu în picioare, să mătur sala de mese, să pun la locul lor pernele din camera de consiliu, iar cînd totul este bine orînduit, să mă prezint la Jupiter și toată ziua să fac pe curierul, alergînd încoace și încolo în îndeplinirea soliilor lui. Nici nu m-am întors bine și. încă plin de praf, trebuie să servesc ambrozia. Dar, ce este mai rău, sînt singurul căruia nu îi este îngăduit să se odihnească nici noaptea ; căci tot mie îmi incumbă și sarcina de a-i aduce lui Pluto sufletele morților și de a îndeplini tot felul de servicii la judecata lor. Apoi, ca și cînd nu ar fi de ajuns muncile pe care le îndeplinesc peste zi — cînd trebuie să asist la *exercițiile de gimnastică*, să fac pe *crainicul* la adunările populare, să-i ajut pe tribunii poporului să-și memoreze discursurile —, mi se mai cere, așa hărțuit de treburi cum sînt, să mă îngrijesc și de *tot ce ține de domeniul morții.*

După izgonirea sa din Olimp, Hermes, dintr-o veche obișnuință, continuă să îndeplinească „munci de slugă" și să se îngrijească de tot ce ține de „domeniul morții".

Să judece cititorul dacă anemicul articol din nr. 179 a fost scris de Hermes însuși sau de fiul său Pan, zeul cu picioare de țap ; dar mai întîi să-și aducă aminte că la greci Hermes era zeul elocinței și al logicii.

„A răspîndi prin intermediul ziarelor concepții filozofice și religioase, ca și a le combate în coloanele ziarelor, ni se pare deopotrivă de inadmisibil.".

Ascultînd această palavrageală a bătrînului *, mi-am dat numaidecît seama că are de gînd să se lanseze într-o plicticoasă litanie presărată cu sentințe de oracol ; dar, potolindu-mi nerăbdarea, mi-am zis că nu am nici un temei să nu dau crezare acestui om cu scaun la cap, care la el acasă își

* Hermes, redactorul lui „Kölnische Zeitung". — *Nota Trad.*

exprimă cu atîta candoare şi fără nici o reticenţă părerea, şi am continuat să citesc. Dar să vezi minunăţie ! Acest articol, căruia nu-i poţi reproşa prezenţa măcar a unei singure idei filozofice, are, cel puţin, tendinţa de a combate idei filozofice şi de a răspîndi idei religioase.

Ce interes poate prezenta pentru noi un articol care îşi contestă singur dreptul la existenţă, care-şi dă el însuşi cu anticipaţie un certificat de incompetenţă ? Prolixul autor ne răspunde, dîndu-ne indicaţii de felul cum trebuie citite articolele sale bombastice. El se mulţumeşte să dea doar crîmpeie de idei a căror „înlănţuire şi îmbinare" o lasă pe seama „perspicacităţii cititorilor", desigur cea mai potrivită metodă pentru a întocmi anunţuri de felul acelora cu a căror comercializare se ocupă acest domn. Vom trece deci la „înlănţuire şi îmbinare", şi nu este vina noastră dacă din mătănii nu vom obţine un şirag de perle.

Autorul declară :

„Un partid care recurge la asemenea procedee" (adică la răspîndirea şi la combaterea prin intermediul ziarelor a concepţiilor filozofice şi religioase) „dovedeşte prin aceasta, după părerea *noastră*, că intenţiile lui *nu sînt tocmai curate* şi că urmăreşte mai puţin povăţuirea şi luminarea poporului *decît alte scopuri lăturalnice*".

Ţinînd seamă de *propria* părere a autorului, articolul nu poate avea decît scopuri lăturalnice. Aceste „scopuri lăturalnice" nu vor întîrzia să iasă la iveală.

Statul, ni se spune, are nu numai dreptul, ci şi datoria de „a astupa gura palavragiilor *nechemaţi*". Autorul se referă la *adversarii* săi de idei, căci de mult a ajuns la convingerea că el este un palavragiu *din vocaţie*.

Este vorba deci de o nouă înăsprire a cenzurii privind chestiunile religioase, de o nouă măsură poliţienească împotriva presei care abia apucase să respire liber.

„După părerea noastră, i s-ar putea imputa statului mai de grabă o îngăduinţă exagerată decît o severitate excesivă".

Dar autorul articolului de fond se răzgîndeşte : e periculos să faci statului imputări. De aceea el îşi îndreaptă reproşurile împotriva autorităţilor, iar acuzaţia lui la adresa libertăţii presei se transformă într-o acuzaţie împotriva cenzorilor. El acuză pe cenzori că fac „prea puţin" uz „de cenzură".

„Ce-i drept, pînă în prezent *nu statul* a dat dovadă de o îngăduinţă condamnabilă, ci *«anumite autorităţi»* care au permis şcolii filozofice mo-

derne să se dedea la atacuri mîrşave împotriva creştinismului, atît în coloanele ziarelor cît şi în alte publicaţii destinate nu numai unui cerc restrîns de oameni de ştiinţă".

Autorul face o nouă pauză şi iarăşi se răzgîndeşte. Nu a trecut decît o săptămînă de cînd a găsit că libertatea cenzurii lasă prea puţin loc pentru libertatea presei, şi acum socoteşte că în constrîngerea impusă presei de către cenzori e prea puţină constrîngere.

Era necesară o lămurire.

„Atîta timp cît mai există o cenzură, datoria ei cea mai imperioasă este să extirpeze excrescenţele dezgustătoare ale insolenţei juvenile, de felul acelora care în ultimele zile au ofensat în repetate rînduri ochii noştri".

Ochi nevolnici ! Ochi nevolnici ! Dar chiar „ochii cei mai nevolnici vor fi ofensaţi de o formulare care are în vedere numai capacitatea de înţelegere a maselor largi".

Dar dacă o formă atenuată a cenzurii permite apariţia unor excrescenţe dezgustătoare, ce s-ar întîmpla dacă presa ar fi liberă ! Dacă ochii noştri sînt atît de nevolnici încît nu suportă „insolenţele" presei supuse cenzurii, cum ar putea fi ei atît de tari încît să suporte „îndrăzneala" * presei libere ?

„Atîta timp cît mai există cenzură, datoria ei cea mai imperioasă este..." Dar dacă a încetat să mai existe ? Această frază trebuie interpretată în felul următor : este o datorie imperioasă a cenzurii să existe cît mai mult timp cu putinţă.

Şi autorul se răzgîndeşte iarăşi :

„Noi nu avem căderea să facem pe acuzatorul *public*, de aceea ne abţinem de la orice indicaţii mai amănunţite".

Acest om e bunătatea personificată ! El se abţine să dea „indicaţii" mai amănunţite, cînd numai prin explicaţii absolut clare şi precise ne-ar putea demonstra şi indica care este în fond părerea *lui*. În loc de aceasta, el rosteşte doar în treacăt, cu jumătate de glas, nişte cuvinte vagi, menite să provoace suspiciuni. El nu are căderea să facă pe acuzatorul *public*, el are doar căderea de *a acuza pe ascuns*.

În cele din urmă, nefericitul om îşi aduce aminte că datoria lui e să scrie articole de fond liberale, că trebuie să-şi asume rolul de „apărător leal al libertăţii presei". Şi iată-l adoptînd această ultimă postură :

* Joc de cuvinte : „Mut" — îndrăzneală, „Ubermut" — insolenţă, dar şi mai mult decît îndrăzneală. — *Nota Trad.*

„Nu ne era îngăduit să nu protestăm împotriva unui procedeu care, dacă nu reprezintă doar consecința unei neglijențe întîmplătoare, nu poate avea alt scop decît acela de a discredita în ochii opiniei publice mișcarea mai liberă a presei și a face astfel jocul adversarilor, care se tem că, acționînd în mod deschis, nu-și vor atinge scopul".

Cenzura — ne lămurește acest apărător al libertății presei pe cît de temerar pe atît de perspicace —, dacă nu e ca acel leopard englez care poartă inscripția : „I sleep, wake me not !" *, a recurs la acest procedeu „nefast" pentru a discredita în ochii opiniei publice mișcarea mai liberă a presei.

Mai e oare nevoie să fie discreditată o mișcare a presei care atrage atenția cenzurii asupra *„neglijențelor întîmplătoare"* și care speră că *„foarfeca cenzorului"* îi va menține reputația în ochii opiniei publice ?

„Liberă" poate fi denumită o asemenea mișcare numai în măsura în care uneori și licența neobrăzării e denumită „liberă" ; dar nu este oare o neobrăzare a prostiei și a ipocriziei să te erijezi în apărătorul unei mișcări mai libere a presei și totodată să demonstrezi că presa s-ar duce în mod inevitabil de rîpă dacă n-ar sări doi jandarmi s-o sprijine ?

Dar la ce mai este nevoie de cenzură, la ce mai servește acest articol de fond dacă presa filozofică se discreditează ea singură în ochii opiniei publice ? Autorul, firește, nu vrea în nici un caz să fie îngrădită *„libertatea cercetării științifice"*.

„În zilele noastre, *cercetării științifice* i se acordă, pe bună dreptate, cel mai larg și mai nelimitat cîmp de acțiune".

Ideea pe care și-o face însă omul nostru despre cercetarea științifică este ilustrată de următoarea declarație :

„Trebuie să facem însă o distincție netă între ceea ce este o cerință a libertății cercetării științifice, din care creștinismul însuși are numai de cîștigat, și ceea ce depășește limitele cercetării științifice".

Dar cine altul decît însăși cercetarea științifică poate fi în măsură să stabilească limitele cercetării științifice ? Potrivit articolului de fond menționat mai sus, urmează să i se prescrie științei anumite limite. Acest articol cunoaște deci o *„rațiune oficială"*, care nu învață de la cercetarea științifică, ci o dăscălește ea pe aceasta, și care, ca o providență luminată, măsoară lungimea fiecărui fir de păr care ar putea transforma o barbă științifică într-o barbă universal-valabilă. Articolul de fond crede în inspirația științifică a cenzurii.

* — „Dorm, nu mă treziți !" — *Nota Trad.*

Înainte de a urmări mai departe explicațiile „stupide" ale articolului de fond cu privire la „cercetarea științifică", să ne delectăm o clipă cu *„filozofia religiei"* a d-lui H.*, cu „propria" sa „știință".

„Religia este temelia statului, după cum este și condiția cea mai indispensabilă a oricărei uniuni sociale care nu urmărește numai atingerea unui scop exterior".

Dovadă: „În forma ei cea mai grosolană, ca *fetișism copilăresc,* ea îl ridică totuși întrucîtva pe om deasupra poftelor sale senzuale, care *l-ar coborî la nivelul animalului,* l-ar face incapabil să îndeplinească o misiune mai înaltă dacă s-ar lăsa dominat exclusiv de ele".

Articolul de fond denumește fetișismul *„cea mai grosolană* formă" a religiei. El admite deci că *„divinizarea animalelor"* reprezintă o formă de religie *mai înaltă* decît fetișismul, lucru stabilit și fără asentimentul lui de către reprezentanții „cercetării științifice". Dar divinizarea animalelor nu-l înjosește ea oare pe om, situîndu-l mai prejos de animal? Nu face ea oare ca animalul să devină o divinitate pentru om?

Darămite peroratiile despre „fetișism"? O adevărată erudiție de cinci parale! Fetișismul, departe de a-l ridica pe om deasupra poftelor sale, este, dimpotrivă, *„religia poftelor senzuale".* Fantezia incitată de poftă creează în mintea fetișistului iluzia că un „lucru neînsuflețit" își poate schimba proprietățile sale naturale pentru a satisface poftele lui. De aceea pofta brutală a fetișistului își *sfărîmă* fetișul de îndată ce acesta încetează a mai fi sluga lui supusă.

„La popoarele care au ajuns la o înaltă însemnătate istorică, epoca de înflorire a vieții lor naționale coincide cu epoca celei mai mari dezvoltări a conștiinței lor religioase, iar perioada de declin a măririi și a puterii lor coincide cu perioada de declin a vieții lor religioase".

Pentru a deveni un adevăr, afirmația autorului trebuie întoarsă pe dos; el a răsturnat istoria cu capul în jos. Grecia și Roma sînt, fără îndoială, țările cu cea mai înaltă „dezvoltare istorică" din antichitate. Grecia a atins cel mai înalt grad al înfloririi ei pe plan intern în epoca lui Pericle, iar acela al înfloririi ei pe plan extern în epoca lui Alexandru. În epoca lui Pericle, sofiștii, Socrate — care poate fi numit filozofia personificată —, arta și retorica au luat locul religiei. Epoca lui Alexandru a fost epoca lui Aristotel, care a tăgăduit atît eternitatea spiritului „individual" cît și pe dumnezeul religiilor pozitive. Cît despre Roma, citiți-l pe Cicero! Filozofia epicu-

* Hermes. — *Nota Red.*

riană, stoică sau sceptică — iată religiile romanilor culți pe vremea cînd Roma a ajuns la apogeul ei. Faptul că o dată cu pieirea statelor din antichitate dispar și religiile acestor state nu necesită nici un fel de explicație specială, căci „adevărata religie" a anticilor era cultul „națiunii lor", al „statului" lor. Nu pieirea religiilor antice a făcut să se prăbușească statele antice, ci, dimpotrivă, pieirea statelor antice a făcut să se prăbușească vechile religii. Și o ignoranță ca aceea de care dă dovadă autorul articolului de fond se proclamă „legiuitor al cercetării științifice" și emite „decrete" pentru filozofie!

„Întreaga lume antică a trebuit să se prăbușească pentru că, o dată cu progresele realizate de popoare în domeniul științei, trebuia să iasă la iveală în mod necesar și erorile pe care se bazau concepțiile lor religioase".

Așadar, după părerea autorului articolului de fond, întreaga lume antică a pierit din cauză că cercetarea științifică a descoperit erorile vechilor religii. Oare lumea antică nu ar fi pierit dacă cercetarea științifică ar fi trecut sub tăcere erorile religiei sau dacă autorul articolului de fond ar fi putut recomanda spre cenzurare autorităților romane scrierile lui Lucrețiu și ale lui Lucian?

Ne permitem, de altfel, să îmbogățim cu o informație erudiția d-lui H.

[„Gazeta renană" nr. 193 din 12 iulie 1842]

Tocmai pe vremea cînd se apropia pieirea lumii antice a apărut *școala din Alexandria,* care se străduia să demonstreze cu forța „adevărul etern" al mitologiei elene și concordanța ei deplină „cu rezultatele cercetării științifice". Această orientare, căreia i s-a alăturat și împăratul Iulian, își închipuia că pentru a face să dispară spiritul vremii, care tocmai își croia drumul, e de ajuns să închizi ochii ca să nu-l vezi. Dar să rămînem la concluziile lui H. În vechile religii, „intuirea vagă a divinității era învăluită în bezna cea mai neagră a erorilor" și de aceea nu au putut rezista cercetării științifice. În creștinism lucrurile se prezintă tocmai invers, — va deduce din aceste cuvinte orice mașină de gîndit. Și, într-adevăr, H. afirmă:

„Cele mai prețioase rezultate ale cercetării științifice au servit pînă acum numai pentru a confirma adevărurile religiei creștine".

Abstracție făcînd de faptul că toate doctrinele filozofice ale trecutului, fără excepție, au fost acuzate de către teologi că s-au lepădat de religia creștină, chiar și aceea a cucernicului Malebranche și a inspiratului Iacob Böhme ; că țăranii din Braunschweig i-au dat lui Leibniz porecla de „Löwenix" (Glaubenichts) *, și că englezul Clarke și ceilalți adepți ai lui Newton i-au adus acuzația că ar fi ateu ; abstracție făcînd de faptul că, așa cum susțin cei mai valoroși și mai consecvenți teologi protestanți, creștinismul nu poate fi pus în concordanță cu rațiunea, deoarece rațiunea „laică" se află în contrazicere cu rațiunea „religioasă" — ceea ce a fost exprimat de Tertullian în formula sa clasică : „verum est, quia absurdum est" ** —, abstracție făcînd de toate acestea, cum am putea oare dovedi concordanța concluziilor științifice cu religia altfel decît silind cercetarea științifică să urmeze drumul religiei și să se dizolve astfel în religie. Orice altă constrîngere nu ar constitui în nici un caz o dovadă.

Firește că, dacă de la bun început recunoașteți drept cercetare științifică numai ceea ce corespunde cu propriile voastre vederi, nu vă va fi greu să faceți pe profetii, dar întrucît este dovada voastră superioară aceleia a brahmanului indian care demonstrează sfințenia vedelor [44] prin aceea că nimeni altul decît dînsul nu are dreptul să le citească ?

Într-adevăr, spune H., „cercetare științifică". Dar orice cercetare științifică care vine în contradicție cu creștinismul „se oprește la jumătatea drumului" sau „se află pe un drum greșit". Există oare o metodă mai comodă de argumentare ?

Cercetarea științifică, de îndată ce *„«s-a lămurit» asupra* conținutului rezultatelor dobîndite, nu va contrazice niciodată adevărurile creștinismului", dar totodată statul trebuie să aibă grijă ca această *„lămurire"* să fie imposibilă, căci cercetării nu-i este îngăduit să se adreseze capacității de înțelegere a maselor largi, cu alte cuvinte nu-i este îngăduit niciodată să fie inteligibilă și clară pentru *sine însăși.* Chiar și atunci cînd este atacată în toate ziarele regatului de către cercetătorii care sînt străini de ea, știința trebuie să fie modestă și să tacă.

Creștinismul exclude posibilitatea „oricărui nou declin", însă poliția trebuie să vegheze, și încă cu toată strășnicia, ca ziariștii filozofanți să nu provoace acest declin. În lupta cu adevărul, eroarea se demască singură, fără să fie nevoie

* — care nu crede în nimic. — *Nota Trad.*
** — „este adevărat fiindcă este absurd". — *Nota Trad.*

de vreo constrîngere din partea unei forţe exterioare ; statul trebuie să-i uşureze adevărului această luptă, luînd apărătorilor „erorii" dacă nu libertatea interioară, pe care nu le-o poate lua, cel puţin condiţia indispensabilă a acestei libertăţi, posibilitatea de existenţă.

Creştinismul este sigur de victoria sa, dar, după părerea lui H., el nu este atît de sigur încît să se poată lipsi de ajutorul poliţiei.

Dacă tot ceea ce este în contradicţie cu credinţa voastră este din capul locului eroare şi trebuie tratat ca atare, atunci prin ce se deosebesc pretenţiile voastre de acelea ale mahomedanilor sau de pretenţiile oricărei alte religii ? Trebuie oare filozofia — conform proverbului „cîte bordeie, atîtea obiceie" — să adopte în fiecare ţară alte principii pentru a nu contraveni tezelor fundamentale ale dogmei ? Trebuie ea oare într-o ţară să creadă că $3 \times 1 = 1$, iar în alta că femeile n-au suflet şi, în sfîrşit, într-o a treia că în rai se bea bere ? Nu există oare o natură *general umană,* aşa cum există o natură generală a plantelor şi a aştrilor ? Filozofia îşi pune întrebarea : ce este adevărat ? iar nu : ce este considerat ca adevărat ? Ea nu întreabă ce este adevărat pentru unii, ci ce este adevărat pentru toţi oamenii ; adevărurile ei metafizice nu cunosc graniţele geografiei politice, iar adevărurile ei politice ştiu prea bine unde încep „graniţele", pentru a confunda orizontul iluzoriu al concepţiilor particulare despre lume şi al concepţiilor naţionale cu adevăratul orizont al spiritului omenesc. Dintre toţi apologeţii creştinismului, H. este cel mai slab.

Îndelungata existenţă a creştinismului constituie singura dovadă adusă de H. în favoarea acestuia. Dar nu există oare şi filozofia încă din vremea lui Thales şi pînă în zilele noastre, şi nu susţine chiar H. că tocmai în prezent are pretenţii mai mari şi este mai convinsă de importanţa ei ca oricînd ?

Şi cum dovedeşte, în cele din urmă, H. că statul este un stat „creştin", că scopul lui nu este unirea liberă a unor oameni morali, ci unirea unor oameni credincioşi, şi nu realizarea libertăţii, ci realizarea dogmei ? „La baza tuturor statelor noastre europene stă creştinismul".

Şi la baza statului *francez ?* Dar în cartă [45], art. 3, nu scrie „fiecare creştin" sau „numai creştinul", ci *„tous les français* sont également admissibles aux emplois civiles et militaires" *.

---

*, — *„toţi francezii* pot ocupa în egală măsură slujbe civile şi militare". — *Nota Trad.*

La fel și în dreptul civil prusian, partea a II-a, cap. XIII etc., se spune :

„*Principala* obligație a capului statului este menținerea liniștei și siguranței publice atît în interior cît și în afară, precum și apărarea avutului fiecăruia împotriva violenței și a tulburărilor".

Dar, potrivit § 1, capul statului întrunește în persoana sa toate „obligațiile și drepturile statului". Asta nu înseamnă însă că principala obligație a statului constă în a reprima ereziile și în a asigura supușilor săi fericirea lumii de apoi.

Dar, dacă unele state din Europa au într-adevăr la bază creștinismul, înseamnă oare aceasta că ele corespund noțiunii lor, înseamnă oare că „simplul fapt al existenței" unei situații îi dă dreptul la existență ?

După aprecierea lui H., firește că da, căci el amintește adepților filozofiei neohegeliene că,

„potrivit legilor în vigoare în cea mai mare parte a statului, o *căsătorie care n-a primit binecuvîntarea bisericii* este considerată concubinaj, fiind pedepsit ca atare de către *poliție*".

Așadar, dacă pe Rin, conform codului lui Napoleon, o „căsătorie care n-a primit binecuvîntarea bisericii" este considerată „căsătorie", iar pe Spree, conform dreptului civil prusian, ea este considerată „concubinaj", atunci pedeapsa „polițienească" trebuie să servească ca argument valabil pentru „filozofi" în sensul că ceea ce în această parte este drept nu mai este drept în partea cealaltă, ca argument că nu în codul lui Napoleon, ci în dreptul civil prusian și-a găsit expresia noțiunea științifică morală și rațională despre căsătorie. Se poate ca această „filozofie a pedepselor polițienești" să fie convingătoare aiurea, dar în *Prusia* ea nu poate convinge pe nimeni. Cît de puțin are dreptul civil prusian tendința de a susține căsătoriile „binecuvîntate" de biserică reiese de altfel din § 12, partea a II-a, cap. 1 :

„Valabilitatea *civilă* a căsătoriei permise de legile țării nu este cu nimic știrbită prin faptul că la încheierea ei nu s-a cerut sau nu s-a acordat încuviințarea din partea autorităților bisericești".

Și în Prusia căsătoria s-a emancipat deci în parte de influența „autorităților bisericești" și se face distincție între valabilitatea ei „civilă" și cea „bisericească".

Că marele nostru filozof politic creștin nu are o părere prea „înaltă" despre stat este un lucru de la sine înțeles.

„Dat fiind că statele noastre nu sînt numai niște *organizații de drept,* ci sînt totodată niște adevărate *institute de educație* a căror solicitudine se extinde însă asupra unui cerc *mai larg* de persoane decît aceea a institutelor destinate educației tineretului" etc., „întreaga noastră educație publică" „are la bază creștinismul".

Educația tineretului nostru școlar se bazează în aceeași măsură pe vechii clasici și pe disciplinele științifice în genere, ca și pe catehism.

Statul, după părerea lui H., se deosebește de un cămin de copii nu prin conținutul său, ci prin proporțiile sale : „solicitudinea" lui se extinde asupra unui cerc mai larg de persoane.

Adevărata educație „publică" a statului rezidă însă mai degrabă în existența lui rezonabilă și publică. Statul însuși educă pe membrii săi, făcînd din ei membri ai statului, transformînd scopurile personale în scopuri generale, instinctul brutal în înclinație morală, independența naturală în libertate spirituală, astfel ca individul să se contopească cu viața colectivității și colectivitatea să se contopească cu cugetul individului.

Articolul de fond, dimpotrivă, nu privește statul ca o uniune de oameni liberi care se educă reciproc, ci ca o gloată de adulți meniți să fie educați de sus și să treacă dintr-o încăpere de școală „strîmtă" într-una „mai largă".

Această teorie a educației și a tutelei este expusă aici de către un prieten al libertății presei, care, din dragoste pentru această dulcinee, notează „neglijențele cenzurii", care știe să înfățișeze la locul cuvenit „capacitatea de înțelegere a maselor largi" (nu cumva *în ultima vreme* această capacitate de înțelegere a maselor largi a început să i se pară lui „Kölnische Zeitung" atît de îndoielnică din cauză că aceste mase nu-și mai dau seama de înaltele calități ale „ziarului nefilozofic"?) și care recomandă savanților să aibă o părere pe scenă și alta în culise !

Așa cum articolul de fond și-a expus părerea *„nu prea înaltă"* despre stat, să ne demonstreze acum și *proasta* sa *părere „despre creștinism"*.

„Nici un articol de ziar din lume nu va putea convinge o populație care, în general, se simte mulțumită și fericită că se află într-o situație nenorocită".

Fără îndoială ! Sentimentul *material* al mulțumirii și fericirii reprezintă un argument mai convingător împotriva articolelor de ziar decît nădejdea mîntuitoare și atotbiruitoare

a credinței! H. nu cîntă: „Reazemul nostru de nădejde este dumnezeu". Cugetul drept-credincios al „maselor largi" este, prin urmare, mai ușor expus petelor de rugină ale îndoielii decît rafinata cultură universală a „cercului restrîns"!

„Chiar de instigarea la revoltă" se teme H. mai puțin „într-un stat *bine orînduit*" decît într-o „biserică bine orînduită", care pe deasupra mai este călăuzită pe calea adevărului de către „spiritul lui dumnezeu". Strașnic credincios! Dar să vedeți argumentele sale! Articolele politice sînt, chipurile, pe înțelesul masei, pe cînd cele filozofice nu!

În sfîrșit, dacă alături de insinuarea deghizată a articolului de fond că *„jumătățile* de măsură luate în ultima vreme împotriva filozofiei tinerilor hegelieni au avut urmările obișnuite ale jumătăților de măsură", dacă alături de această insinuare punem dorința *nevinovată* ca ultimele acțiuni ale discipolilor lui Hegel „să n-aibă consecințe *prea grave*" pentru ei, vom putea înțelege cuvintele lui Cornwall din „Lear":

El, să măgulească? Nu!... e prea cinstit și prea deschis la suflet! Obiceiul lui e să vorbească pe față!... Dacă adevărul îți face plăcere, cu atît mai bine. Dacă nu, el în orice caz ți-a spus-o limpede... Mi-e cunoscut acest soi de secături. Sub purtarea lor fățișe ascund mai multe gînduri rele și umblă cu mai multe vicleșuguri decît 20 de nenorociți care, pentru a-ți arăta că sînt supuși, își încovoaie prea mult spinarea![46]

Considerăm că i-am jigni pe cititorii „Gazetei renane" dacă am crede că ei s-ar putea declara cît de cît mulțumiți cu spectacolul — mai mult comic decît serios — al cuvenitei mustruluieli a unui ci-devant * liberal, „tînăr de altă dată"[47]. Vom mai spune doar cîteva cuvinte în legătură cu *„însuși fondul chestiunii"*. Atîta timp cît ne-am ocupat de polemica împotriva autorului acestui articol anemic, am considerat că n-ar fi potrivit să-l întrerupem în opera sa de autonimicire.

[„Gazeta renană" nr. 195 din 14 iulie 1842]

Se pune mai întîi întrebarea: „Trebuie oare filozofia să se ocupe de chestiunile religioase pînă și în articole de ziar?"

La această întrebare se poate răspunde numai printr-o analiză critică a întrebării însăși.

Filozofia, și în special filozofia germană, are o tendință spre izolare, spre închistare în sistemele sale, spre o introspecție lipsită de orice patimă; datorită acestui fapt, ea este

* — fost. — *Nota Trad.*

de la bun început opusă și străină caracterului ziarelor, gata oricînd să dea o ripostă, anunțînd în mod zgomotos noutățile zilei și simțindu-se în elementul lor numai într-o cît mai largă difuzare a știrilor. Filozofia, luată în dezvoltarea ei sistematică, este nepopulară, tainica ei îndeletnicire a toarcerii unui fir interior apare ochiului profan ca o activitate pe cît de exaltată pe atît de nepractică ; ea este privită ca un profesor de științe oculte ale cărui formule magice au o rezonanță solemnă pentru că nu sînt înțelese de nimeni.

Filozofia, potrivit caracterului ei, n-a făcut niciodată primul pas în direcția schimbării veșmîntului preoțesc ascetic cu îmbrăcămintea convențională ușoară a ziarelor. Numai că filozofii nu răsar ca ciupercile ; ei sînt rodul epocii lor, al poporului lor, iar seva cea mai subtilă, mai prețioasă și mai ascunsă a acestuia se cristalizează în ideile filozofice. Același spirit care construiește sistemele filozofice în creierul filozofilor construiește căile ferate cu mîinile muncitorilor. Filozofia nu se află în afara lumii, după cum nici creierul nu se află în afara omului, deși nu este situat în stomac. Dar, firește, filozofia ia mai întîi, prin intermediul creierului, contact cu lumea, și numai după aceea se așază cu picioarele pe pămînt, în timp ce alte sfere ale activității omenești au de mult picioarele împlîntate în pămînt și culeg cu mîinile roadele lumii, fără să bănuiască măcar că și „capul" ține de această lume sau că această lume este lumea capului.

Dat fiind că orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei, vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei. Filozofia încetează atunci de a mai fi un sistem determinat față de alte sisteme determinate ; ea devine filozofia în genere față de lume, devine filozofia lumii actuale. Manifestările exterioare care dovedesc că filozofia a căpătat această însemnătate, că ea reprezintă suflul viu al culturii, că filozofia a devenit lumească, iar lumea filozofică, au fost în toate timpurile aceleași. Putem deschide orice manual de istorie și vom găsi repetate cu o fidelitate stereotipă cele mai simple ritualuri, care marchează cum nu se poate mai limpede pătrunderea filozofiei în saloane și în casa preotului, în redacțiile ziarelor și în anticamerele curților princiare, în simțămintele de dragoste și de ură ale contemporanilor. Filozofia își face intrarea în lume ajutată de țipetele dușmanilor ei, care își trădează contaminarea interioară prin strigătul sălba-

tic de alarmă împotriva incendiului provocat de idei. Aceste țipete ale dușmanilor ei au pentru filozofie aceeași însemnătate pe care o are primul țipăt al copilului pentru urechea atentă și îngrijorată a mamei : este primul țipăt al ideilor ei, care, făcînd să sară învelișul hieroglific stabilit al sistemului, apar pe lume ca cetățeni ai lumii. Coribanții și cabirii [48], care cu surle și trîmbițe vestesc lumii nașterea pruncului Zeus, se ridică mai întîi împotriva acelora dintre filozofi care se ocupă de problemele religioase, în parte pentru că instinctul inchizitorial știe să facă să vibreze în primul rînd această coardă sentimentală a publicului, în parte pentru că publicul, din care fac parte și adversarii filozofiei, poate să atingă sfera ideală a filozofiei numai prin antenele lui ideale și pentru că singurul cerc de idei care are în ochii publicului aproape aceeași valoare ca și sistemul necesităților materiale este cercul ideilor religioase ; în sfîrșit, pentru că religia nu polemizează cu un anumit sistem de filozofie, ci în genere cu filozofia tuturor sistemelor date.

Adevărata filozofie a prezentului nu se deosebește prin această soartă a sa de adevăratele filozofii ale trecutului. Dimpotrivă, această soartă este o dovadă a veracității filozofiei pe care trebuia să i-o dea istoria.

Și iată că de șase ani încoace ziarele germane au sunat trîmbița împotriva filozofilor care se ocupă de problemele religioase, au defăimat, au denaturat și au prezentat lucrurile într-o lumină cu totul greșită [49]. Allgemeine Augsburger a intonat arii eroice ; aproape că nu a fost uvertură care să nu fi reluat tema că filozofia nu merită să fie luată în seamă de această cucoană înțeleaptă, că ea ar fi o fanfaronadă bună pentru tineret, un articol de modă al unor clici blazate. Cu toate acestea, era un subiect care nu putea fi evitat, și trîmbița pornea să sune iar, căci Allgemeine Augsburger cînta doar la *un singur* instrument în concertele ei cacofonice, antifilozofice : la monotona trîmbiță. În toate ziarele germane, începînd cu „Berliner politisches Wochenblatt" și „Hamburger Correspondent" [50] și terminînd cu obscurele ziare provinciale, printre care și „Kölnische Zeitung", se vorbea la nesfîrșit de Hegel și de Schelling, Feuerbach și Bauer, de „Deutsche Jahrbücher" [51] etc. În fine, publicul deveni nerăbdător să vadă el însuși Leviatanul, cu atît mai nerăbdător cu cît articole semioficiale amenințau că-i vor prescrie filozofiei, cu ajutorul ordinelor emise din cancelarii, un cadru legitim ; și tocmai în acel moment filozofia își făcu intrarea în coloanele ziare-

lor. Ea păstrase mult timp tăcerea şi nu luase în seamă superficialitatea plină de sine care se lăuda că prin cîteva fraze publiciste răsuflate va spulbera ca pe nişte baloane de săpun studiile îndelungate ale geniului uman, roadele muncii anevoioase, îndeplinite într-o singurătate plină de abnegaţie, rezultatele acelor lupte ale contemplaţiei invizibile, dar care macină încetul cu încetul ; filozofia *protestase chiar împotriva ziarelor*, socotindu-le o arenă improprie pentru scopurile ei, dar în cele din urmă a trebuit să rupă tăcerea şi a început să colaboreze la ziare ; deodată însă — nemaipomenită diversiune — li se năzare limbuţilor gazetari că filozofia nu poate constitui o hrană pentru publicul cititor, şi atunci nu s-au putut abţine să nu atragă atenţia guvernelor că introducerea problemelor religioase şi filozofice în paginile ziarelor nu ar fi un lucru cinstit şi că n-ar sluji lămuririi publicului, ci ar urmări atingerea unor scopuri lăturalnice.

Ce lucruri supărătoare ar putea să spună filozofia despre religie sau chiar despre sine însăşi pe care flecăreala voastră gazetărească să nu i le fi imputat de mult şi încă într-o formă mult mai supărătoare şi mai frivolă ? Ar fi de ajuns ca ea să repete ceea ce voi, capucini lipsiţi de simţ filozofic, aţi îndrugat despre ea de mii de ori şi în mii de feluri, şi atunci va fi spus cele mai supărătoare lucruri.

Dar filozofia tratează altfel decît voi temele religioase şi filozofice. Voi vă pronunţaţi asupra lor fără să le fi studiat, ea se pronunţă după ce le-a studiat ; voi vă adresaţi sentimentului, ea se adresează raţiunii ; voi proferaţi injurii, ea povăţuieşte ; voi promiteţi cerul şi pămîntul, ea nu promite decît adevărul ; voi cereţi cititorilor să creadă în credinţa voastră, ea nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielile să fie supuse cercetării ; voi înspăimîntaţi, ea linişteşte. Şi, într-adevăr, filozofia cunoaşte îndeajuns viaţa pentru a-şi da seama că concluziile ei nu sînt măgulitoare nici pentru goana după plăceri şi egoismul lumii cereşti, nici pentru acela al celei pămînteşti. Publicul însă, care iubeşte adevărul şi cunoaşterea de dragul lor înseşi, poate, desigur, să-şi măsoare puterea lui de judecată şi moralitatea lui cu puterea de judecată şi moralitatea unor scribi ignoranţi, servili, inconsecvenţi şi plătiţi.

Firește că, din cauza nimicniciei minţii şi a convingerilor sale, unul sau altul poate să interpreteze greşit filozofia ; dar nu consideraţi oare voi, protestanţii, că catolicii interpretează greşit creştinismul, nu reproşaţi voi religiei creştine ru-

şinoasele vremuri ale secolului al VIII-lea şi al IX-lea, noaptea Sf. Bartolomeu sau inchiziţia? Există dovezi evidente că ura teologiei protestante împotriva filozofilor izvorăşte în mare parte din toleranţa filozofiei faţă de orice confesiune deosebită ca atare. Lui Feuerbach şi Strauss li s-au reproşat în mai mare măsură faptul că au considerat dogmele catolice drept creştine decît că au declarat că dogmele creştinismului nu sînt dogme ale raţiunii.

Dacă unii indivizi nu pot digera filozofia modernă şi mor de indigestie filozofică, acest lucru pledează tot atît de puţin împotriva filozofiei pe cît pledează împotriva mecanicii faptul că din cînd în cînd se întîmplă că din cauza unui cazan cu aburi să sară în aer cîţiva pasageri.

Întrebarea dacă problemele filozofice şi religioase trebuie discutate în ziar cade de la sine prin propria ei inconsistenţă. Dacă asemenea probleme au ajuns să intereseze publicul ca *probleme care se discută în presă* înseamnă că ele au devenit *actuale*; şi atunci nu se mai pune întrebarea dacă trebuie să fie discutate, ci unde şi în ce fel trebuie discutate: dacă în cadrul familiei şi în saloane, în şcoli şi în biserici, sau în presă? Dacă trebuie discutate de către adversarii filozofiei sau de către filozofi, în limbajul obscur al opiniei private sau în limbajul luminat al raţiunii publice? Se pune în acest caz întrebarea dacă ceea ce trăieşte cu adevărat este de domeniul presei. Atunci nu mai e vorba de un anumit conţinut special al presei, atunci se pune în general întrebarea dacă presa trebuie să fie o presă adevărată, adică o presă liberă.

A doua întrebare o separăm complet de prima: „Oare trebuie ziarele, într-un aşa-zis stat creştin, să trateze politica din punct de vedere filozofic?".

Dacă religia devine un factor politic, un obiect al politicii, atunci se pare că nici nu mai e nevoie să menţionăm că ziarele nu numai că pot, dar trebuie chiar să ia în discuţie probleme politice. De la bun început se pare că înţelepciunea lumii acesteia, filozofia, este mai îndreptăţită se se ocupe de împărăţia acestei lumi, de stat, decît înţelepciunea lumii de dincolo, religia. Întrebarea care se pune aici nu este dacă se filozofează despre stat, ci dacă e cazul să se filozofeze despre el, bine sau rău, în mod filozofic sau nefilozofic, cu prejudecăţi sau fără prejudecăţi, conştient sau inconştient, consecvent sau inconsecvent, în mod cu totul raţional sau numai pe jumătate raţional. Dacă faceţi din religie teoria dreptului public, atunci faceţi din religie însăşi un fel de filozofie.

Nu a separat oare creştinismul în primul rînd statul de biserică?

Citiţi „De civitate Dei" a sfîntului Augustin, studiaţi pe părinţii bisericii şi spiritul creştinismului, şi veniţi apoi din nou să ne spuneţi dacă statul sau biserica sînt „statul creştin"? Nu dezminte oare fiecare clipă a vieţii voastre practice teoria voastră? Socotiţi oare că e nedrept să recurgeţi la instanţele judecătoreşti atunci cînd vi se face o nedreptate? Căci apostolul spune că acest lucru nu-i drept. Întoarceţi voi oare obrazul drept atunci cînd sînteţi loviţi pe cel stîng sau, dimpotrivă, intentaţi un proces pentru lovire? Dar iată că evanghelia interzice acest lucru. Nu cereţi voi oare drepturi raţionale pe lumea aceasta, nu protestaţi voi la cea mai mică majorare a unei dări şi nu vă ieşiţi din fire la cea mai mică lezare a libertăţii personale? Dar vi s-a spus că suferinţele din lumea aceasta sînt neînsemnate în comparaţie cu fericirea viitoare, că supunerea resemnată şi fericirea pe care o dă speranţa sînt virtuţile principale.

Oare majoritatea proceselor voastre şi a legilor voastre civile nu au ca obiect proprietatea? Dar vi s-a spus: comorile voastre nu sînt din lumea asta. Sau dacă vă referiţi la afirmaţia că trebuie dat cezarului ceea ce este al cezarului şi lui dumnezeu ceea ce este al lui dumnezeu, atunci socotiţi nu numai viţelul de aur, ci cel puţin în aceeaşi măsură raţiunea liberă drept cezarul acestei lumi; iar „acţiunea raţiunii libere" o numim noi filozofare.

Cînd s-a propus la început ca în cadrul Sfintei alianţe să se închege o uniune cvasireligioasă de state, iar religia să devină stindardul statelor europene, *papa,* sezisînd fondul acestei acţiuni şi trăgînd concluzia cea mai justă, a refuzat să se alăture acestei Sfinte alianţe pentru simplul motiv că legătura creştină universală a popoarelor este biserica, iar nu diplomaţia, nu alianţa lumească a statelor.

Statul cu adevărat religios este statul teocratic. Capul unui asemenea stat trebuie să fie sau, ca la evrei, dumnezeul religiei respective, Iehova însuşi, sau, ca în Tibet, reprezentantul lui dumnezeu, dalai-lama, sau, în sfîrşit — aşa cum pe drept cuvînt cere Görres în ultima lui scriere —, statele creştine trebuie să se supună, fără excepţie, unei biserici unice, care să fie o „biserică infailibilă", căci dacă nu există un cap suprem al bisericii — cum e cazul în protestantism — domi-

nația religiei nu poate fi altceva decît religia dominației, cultul voinței celor ce guvernează.

Atunci cînd într-un stat există mai multe confesiuni cu drepturi egale, el nu mai poate fi un stat religios fără a constitui prin aceasta o lezare a fiecărei confesiuni religioase în parte, și nici o biserică, care afurisește ca eretic pe orice adept al unei alte religii, care face să depindă de credință fiecare bucată de pîine și care face din dogmă singura legătură între individ și existența lui ca cetățean. Întrebați pe locuitorii catolici ai „sărmanului, verdelui Erin"*, întrebați pe hughenoții de dinaintea revoluției franceze : nu la religie au apelat ei, căci religia lor nu era religie de stat, ci la „drepturile omului" ; iar de interpretarea acestor drepturi ale omului se ocupă filozofia ; ea cere ca statul să fie statul naturii umane.

Dar — spune raționalismul inconsecvent, mărginit, pe cît de necredincios pe atît de teologic — spiritul creștin universal, indiferent de deosebirea dintre confesiuni, trebuie să constituie spiritul statal ! Este cea mai mare ireligiozitate, este o aroganță a rațiunii laice să separi spiritul universal al religiei de religia existentă în realitate. Această separare a religiei de dogmele și instituțiile ei e tot una cu a afirma că în stat trebuie să domnească spiritul universal al dreptului, indiferent de legile respective și de instituțiile dreptului existente în realitate.

Dacă vă mîndriți că sînteți cu atît mai presus de religie încît vă socotiți îndreptățiți să separați spiritul ei universal de comandamentele ei existente în realitate, atunci de ce reproșați filozofilor faptul că nu se opresc la jumătatea drumului și că duc această separare pînă la capăt atunci cînd numesc spiritul universal al religiei spirit uman, iar nu spirit creștin ?

Creștinii trăiesc în state cu orînduiri diferite : unii într-o republică, alții într-o monarhie absolută, iar alții într-o monarhie constituțională. Creștinismul nu stabilește dacă anumite orînduiri sînt *bune* sau *rele*, căci el nu face o distincție între ele ; el predică ceea ce trebuie să predice religia : fiți supuși stăpînirii, căci *orice stăpînire* este de la dumnezeu. Așadar nu din creștinism, ci din propria natură a statului, din propria lui esență trebuie să deduceți dreptul orînduirilor de

* — vechea denumire a Irlandei. — *Nota Red.*

stat, cu alte cuvinte nu din natura societății creștine, ci din natura societății umane.

Statul bizantin a fost adevăratul stat religios, căci acolo dogmele erau chestiuni de stat, dar statul bizantin a fost cel mai rău stat. Statele de tip ancien régime * au fost state prin excelență creștine, dar cu toate acestea ele au fost state ale „voinței curții".

Există o dilemă în fața căreia orice minte omenească „sănătoasă" este neputincioasă.

Sau statul creștin corespunde noțiunii statului ca realizare a libertății raționale, și atunci este de ajuns ca el să fie un stat rațional pentru a fi un stat creștin, și este de ajuns să se deducă statul din rațiunea relațiilor umane — operă pe care o înfăptuiește filozofia. Sau statul libertății raționale nu poate fi dedus din creștinism, dar voi înșivă trebuie să recunoașteți că nu spre acest rezultat tinde creștinismul, căci el nu vrea un stat defectuos ; iar un stat care nu înseamnă realizarea libertății raționale este un stat defectuos.

Puteți să rezolvați cum vreți această dilemă, dar veți fi nevoiți să recunoașteți că statul trebuie construit nu pornind de la religie, ci de la rațiunea libertății. Numai cea mai crasă ignoranță poate să susțină că această teorie — transformarea noțiunii de stat într-o noțiune independentă — este o inspirație de moment a filozofilor moderni.

Filozofia a făcut același lucru în politică pe care l-a făcut fizica, matematica, medicina și oricare altă știință în propria ei sferă. Bacon de Verulam a calificat fizica teologică drept o fecioară consacrată domnului care este sterilă ; el a emancipat fizica de teologie și ea a devenit fecundă. După cum nu întrebați pe medic dacă este credincios, tot astfel nu trebuie să-l întrebați nici pe omul politic. Cam în același timp cu marea descoperire a lui Copernic — aceea a adevăratului sistem solar — a fost descoperită și legea gravității statelor : centrul de greutate al statului a fost găsit în el însuși, și după cum diferite guverne europene au încercat — ce-i drept în mod superficial, așa cum se întîmplă la început în practică — să aplice această lege în sensul stabilirii unui echilibru al statelor, tot așa au început mai întîi Machiavelli, Campanella, iar mai tîrziu Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius și apoi Rousseau, Fichte, Hegel să privească statul cu ochi omenești și să de-

* — vechiul regim (înainte de revoluția franceză din 1789—1794). — *Nota Red.*

ducă legile lui naturale din raţiune şi din experienţă, şi nu din teologie. Ei s-au sinchisit tot atît de puţin ca şi Copernic de faptul că Iosua Navi i-a poruncit soarelui să stea la Ghedeon şi lunii în valea Aialonului. Filozofia modernă nu a făcut decît să continue munca începută încă de Heraclit şi Aristotel. Voi nu polemizaţi, prin urmare, cu raţiunea filozofiei moderne, ci împotriva filozofiei veşnic noi a raţiunii. Desigur că ignoranţa, care a descoperit pentru prima dată poate abia ieri sau alaltăieri, în „Gazeta renană" sau în „Königsberger Zeitung" [52], străvechile idei despre stat, socoteşte aceste idei ale istoriei drept nişte inspiraţii subite ale unor indivizi izolaţi, deoarece pentru această ignoranţă ele sînt noi şi ea a aflat de existenţa lor abia peste noapte ; ea nu-şi dă seama că preia ea însăşi vechiul rol al doctorului de la Sorbona care a socotit de datoria lui să-l acuze în mod public pe Montesquieu pentru că a fost atît de frivol încît a proclamat virtutea politică, în locul celei religioase, drept cea mai înaltă calitate a statului ; ea nu-şi dă seama că preia rolul lui Joachim Lange, care l-a denunţat pe Wolff pe motiv că învăţătura lui despre predestinare ar avea drept consecinţă dezertarea soldaţilor şi, prin aceasta, slăbirea disciplinei militare şi, în cele din urmă, destrămarea statului ; în sfîrşit, ea uită că dreptul civil prusian a rezultat tocmai din şcoala filozofică a „acestui lup" *, iar codul francez al lui Napoleon nu-şi are obîrşia în Vechiul testament, ci în ideile şcolii lui Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu şi în revoluţia franceză. Ignoranţa este un demon care — ne temem — va mai juca un rol în multe tragedii ; pe bună dreptate au înfăţişat-o cei mai mari poeţi greci, în înfricoşătoarele drame ale caselor regale din Micena şi Teba, sub chipul destinului tragic.

Dar dacă altădată profesorii de drept public, filozofi, considerau că la baza construirii statului stau fie imbolduri, ca, de pildă ambiţia sau sociabilitatea, fie chiar raţiunea, dar nu raţiunea socială, ci cea individuală, — concepţia mai ideală şi mai profundă a filozofiei moderne construieşte statul pornind de la ideea întregului. Ea consideră statul ca un mare organism în care trebuie să se realizeze libertatea juridică, morală şi politică, astfel ca fiecare cetăţean, supunîndu-se

* Joc de cuvinte : Wolff — nume propriu ; dieses Wolfes — acestui lup. — *Nota Trad.*

legilor statului, să se supună numai legilor naturale ale propriei sale raţiuni, ale raţiunii umane. Sapienti sat *.

În încheiere adresăm încă o dată un filozofic cuvînt de adio lui „Kölnische Zeitung". El a fost cît se poate de bine inspirat cînd a pus în slujba lui pe un „fost" liberal. Poţi fi foarte lesne liberal şi reacţionar în acelaşi timp, numai să fii destul de abil şi să te adresezi întotdeauna liberalilor de penultimă oră care nu cunosc altă dilemă decît aceea a lui Vidocq: „ori deţinut, ori temnicer". A fost o inspiraţie şi mai bună că liberalul de penultimă oră a luat atitudine împotriva liberalilor de ultimă oră. Nu există dezvoltare fără partide şi nici progres fără delimitare. Sperăm că o dată cu articolul de fond din nr. 179 a început pentru „Kölnische Zeitung" o eră nouă, era caracterului.

Scris între 29 iunie
şi 4 iulie 1842

* — Pentru înţelept e de ajuns. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Comunismul și „Allgemeine Zeitung" din Augsburg

[„Gazeta renană" nr. 289 din 16 octombrie 1842]

Colonia, 15 octombrie. În nr. 284 *gazeta din Augsburg* ne-a oferit o probă de neîndemînare, descoperind că *„Gazeta renană"* este o *comunistă* prusiană — ce-i drept, nu o comunistă adevărată, dar, oricum, o persoană care cochetează colosal cu comunismul și-i aruncă ochiade platonice.

Dacă acest produs indecent al fanteziei cumetrei din Augsburg are un caracter dezinteresat, dacă aceste elucubrații fără noimă ale imaginației ei înfierbîntate sînt legate de speculații și calcule diplomatice, asupra acestei chestiuni să se pronunțe însuși cititorul după ce îi vom prezenta presupusul corpus delicti *.

„Gazeta renană", spune ea, a publicat în foileton un articol comunist cu privire la casele de locuit din Berlin [53], însoțindu-l cu următoarea observație : aceste comunicări *„nu sînt lipsite de interes pentru istoria acestei importante probleme actuale"*. De aici rezultă, după logica gazetei din Augsburg, că „Gazeta renană" *„prezintă asemenea maculatură dezgustătoare, însoțind-o cu recomandația ei"*. Prin urmare, dacă eu afirm, de exemplu, că „următoarele comunicări ale lui «Mefistofeles» [54] cu privire la treburile interne ale gazetei din Augsburg *nu sînt lipsite de interes* pentru istoria acestei cucoane care face pe grozava" înseamnă oare că prin aceasta recomand *„maculatura" murdară* din care își confecționează garderoba ei pestriță cumătra din Augsburg ? Sau trebuie să socotim că comunismul nu este o importantă problemă actuală pentru simplul fapt că el nu este o problemă actuală de salon, că poartă rufe murdare și nu miroase a apă de trandafir ?

---

* — corp delict. — *Nota Trad.*

Totuși, pe bună dreptate e indignată cumătra din Augsburg de neînțelegerea noastră. Importanța comunismului nu constă în aceea că el reprezintă o problemă actuală din cele mai serioase pentru Franța și Anglia. Comunismul are o *importanță europeană* prin faptul că gazeta din Augsburg l-a folosit pentru a face din el o frază. Unul dintre corespondenții ei din Paris — un convertit care tratează istoria așa cum tratează un cofetar botanica — a avut de curînd o idee năstrușnică : monarhia ar trebui să caute să-și însușească în felul ei ideile socialiste-comuniste. Înțelegeți acum indignarea cumetrei din Augsburg, care nu ne va ierta niciodată că am prezentat publicului comunismul în goliciunea lui *nedeghizată*, înțelegeți *ironia* veninoasă cu care ni se adresează : așa *recomandați* voi comunismul, care a avut cîndva fericirea de a furniza o frază elegantă gazetei din Augsburg !

Al doilea reproș la adresa „Gazetei renane" se referă la cuvintele de încheiere ale unei dări de seamă despre discursurile comuniste rostite la Congresul de la Strassburg [55] ; căci cele două surori vitrege și-au împărțit în așa fel prada, încît celei *renane* i-au revenit *dezbaterile*, iar celei *bavareze ospețele* savanților din Strassburg. Pasajul încriminat sună textual astfel :

„Stării de mijloc i se întîmplă astăzi ceea ce i s-a întîmplat nobilimii în 1789 ; pe atunci starea de mijloc a pretins pentru sine privilegiile nobilimii și le-a obținut ; *astăzi starea care nu posedă nimic cere să fie părtașă la bogăția claselor de mijloc, care se află acum la cîrma statului*. Însă starea de mijloc este astăzi mai bine pregătită împotriva unui atac neașteptat decît era nobilimea în 1789 și ne putem aștepta ca problema să se rezolve pe cale pașnică".

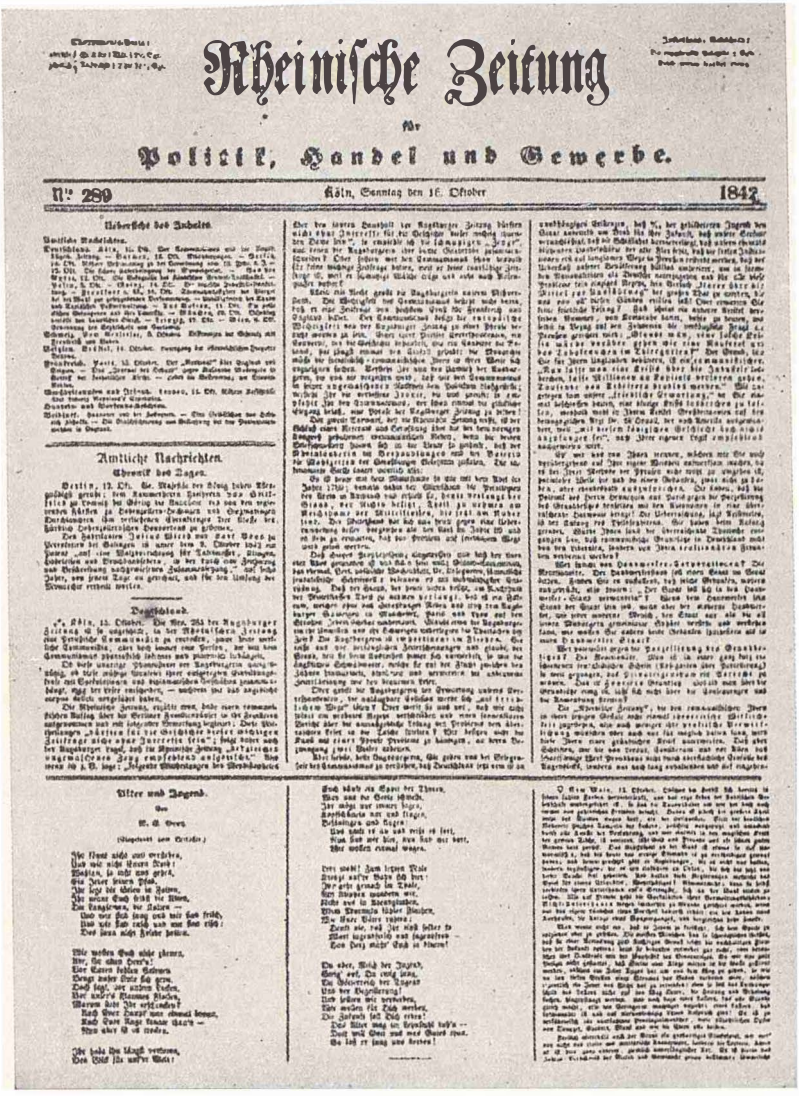
Că profeția lui Sieyès s-a împlinit și că le tiers état * a devenit totul și că vrea să fie totul, lucrul acesta îl recunoaște cu melancolică indignare și Bülow-Cummerow, și fostul „Berliner politisches Wochenblatt" **, și d-rul Kosegarten, într-un cuvînt toți publiciștii cu concepții feudale. Că starea care nu posedă astăzi nimic *cere* să fie părtașă la bogăția claselor de mijloc este un fapt care și fără cuvîntările de la Strassburg și în pofida tăcerii de la Augsburg izbește privirile tuturor pe străzile orașelor Manchester, Paris și Lyon. Nu cumva crede cumătra noastră din Augsburg că indignarea și tăcerea ei au dezmințit faptele timpului ? *Impertinența*

* — starea a treia. — *Nota Trad.*
** — aluzie la Frederic Wilhelm al IV-lea. — *Nota Red.*

acestei cumetre se manifestă pînă şi *în fuga ei*. Ea dă bir cu fugiţii în faţa fenomenelor primejdioase ale timpului şi crede că praful stîrnit de fuga ei, ca şi vorbele de ocară pe care, plină de teamă, le proferează printre dinţi, ar putea orbi şi deruta fenomenele incomode ale timpului, ca şi pe cititorul comod.

Sau poate că cumătra din Augsburg s-a supărat pe corespondentul nostru din cauză că acesta şi-a exprimat speranţa că conflictul, a cărui existenţă nu poate fi negată, se va rezolva „pe cale *paşnică*" ? Sau ne reproşează faptul că nu am prescris imediat o reţetă încercată şi nici nu i-am oferit pe dată cititorului uimit un raport clar ca lumina zilei asupra soluţionării inadecvate a problemei? Noi nu posedăm arta de a soluţiona cu o *singură* frază probleme pe care se străduiesc *două* popoare să le rezolve.

Dar, draga şi scumpa mea cumătră din Augsburg, în legătură cu comunismul ne daţi să înţelegem că Germania este acum săracă în existenţe independente, că nouă zecimi din tineretul intelectual cerşeşte pîine de la stat pentru a-şi asigura viitorul, că fluviile noastre sînt neglijate, că navigaţia stagnează, că oraşelor noastre comerciale, altă dată înfloritoare, le lipseşte vechea strălucire, că instituţiile libere se cuceresc extrem de încet în Prusia, că populaţia noastră excedentară pribegeşte neputincioasă prin lume, pierzîndu-şi, în mijlocul popoarelor străine, caracterul ei german ; şi pentru toate aceste probleme nu oferiţi nici o reţetă, nu faceţi nici o încercare *„de a vă lămuri asupra mijloacelor pentru realizarea"* faptei măreţe care să ne izbăvească de toate aceste păcate ! Sau nici nu aşteptaţi o soluţionare paşnică ! Acest gînd pare a-l exprima un alt articol din acelaşi număr, trimis din Karlsruhe, în care se pune Prusiei, în legătură cu Uniunea vamală, întrebarea perfidă : *„Ar putea oare cineva să creadă că o asemenea criză poate trece tot atît de uşor ca o păruială din pricina fumatului în Tiergarten ?"*. Argumentul pe care-l folosiţi în susţinerea îndoielii dv. este un argument *comunist*. *„În acest caz lăsaţi să izbucnească o criză industrială, lăsaţi să se piardă capitaluri de milioane şi mii de muncitori să rămînă fără pîine"*. Cît de nepotrivită s-a dovedit *„speranţa"* noastră *„paşnică"* din moment ce aţi hotărît *să declanşaţi o* criză sîngeroasă ; probabil că pentru acest motiv recomandaţi Marii Britanii în articolul dv., potrivit unei logici care vă este proprie, pe medicul demagog dr. M'Douall, emigrat



Rheinische Zeitung

für

Politik, Handel und Gewerbe.

№ 289 — Köln, Sonntag den 16. Oktober — 1842

Uebersicht des Inhalts.

Amtliche Nachrichten.

Deutschland. Köln, 15. Okt. Der Kommissarius und der Regierungsrath Bärsch. Trier. — Barmen, 13. Okt. Missionsfest. — Berlin, 14. Okt. Neuer Verbindungsweg zur See zwischen Berlin und Stettin. — Der Schutz der Urheberschaft an Erfindungen. — Aus der Mark, 12. Okt. Die Belagerung des Landschlosses Bruch-Landsberg. — Breslau, 14. Okt. Die Universitätsfeier der Universität zur Feier der 300jährigen Verbindung. — Handelsbericht des Kaufmanns Bielefeld. — Aus Westfalen, 13. Okt. Die neue Eisenbahn zwischen Minden und Hannover. — Bielefeld, 13. Okt. Die Eröffnung der Eisenbahn. — Düsseldorf, 14. Okt. Eröffnung der Eisenbahn. — Aachen, 14. Okt. Eröffnung der Eisenbahn. — Koblenz, 14. Okt. Eröffnung der Eisenbahn. — Trier, 13. Okt. Eröffnung der Eisenbahn. — Wien, 8. Okt. Eröffnung der Eisenbahn. — Schweiz. Aus Aargau, 5. Oktober. Eröffnung der Schweiz. Eisenbahn. — Frankreich und Italien.

Belgien. Brüssel, 14. Oktober. Eröffnung der französischen Eisenbahn. — Frankreich. Paris, 13. Oktober. Der „Moniteur" über England und Belgien. — Eine „Revue des Débats" gegen Belgiens Neutralität. — Bericht der französischen Akademie. — Über die Eröffnung der Eisenbahn. — Großbritannien und Irland. London, 14. Okt. Neues Parlament. — Der Herzog Bernhard Sachsen. — Russland und Nordamerika. — Amerika. — Nordamerika. — Weltblatt. Hannover und der Zollverein. — Über Gesetzblatt der Schweiz. — Die Staatsbildung und Bedeutung und der Provinzialstände in England.

Amtliche Nachrichten.

Ehrentod des Tages.

Berlin, 12. Okt. Se. Majestät der König haben Allergnädigst geruht: dem Kammergerichts-Assessor von Gottschall zu Cöslin bei Übertragung des Amts eines Land- und Stadtgerichts-Direktors in Schwerin-Schwanen und Ostprignitz-Pritzwalk den erbetenen Übertritt in den Ruhestand, unter Beilegung des Charakters als Geheimer Justizrath, zu bewilligen.

Der bisherige Justiz-Rath Wirth zu Lyck wird zu Neujahr 1843 Direktor des Stadtgerichts in Lyck.

Der Justiz-Rath Schmidt zu Lyck wird zu Neujahr 1843 Direktor des Land- und

în America, deoarece *„cu această specie de supuși loiali tot nu poți face nimic"*.

Înainte de a ne despărți de dv., am dori, în treacăt, să vă mai atragem atenția asupra propriei dv. înțelepciuni, căci cu metoda dv. de a face frazeologie este inevitabil ca, în naivitatea dv., *să* nu *exprimați* din cînd în cînd o idee tocmai pentru că nu *aveți* vreo idee. Dv. găsiți că polemica d-lui Hennequin din Paris împotriva parcelării proprietății funciare îl pune pe acesta într-o uimitoare armonie cu autonomiștii ![56] Uimirea, spune Aristotel, este începutul filozofării. Dar la dv. acest început este totodată și sfîrșitul. Altfel v-ar fi scăpat oare neobservat faptul uimitor că în Germania principiile comuniste sînt răspîndite nu de către liberali, ci de către prietenii dv. *reacționari?*

Cine vorbește de *corporații meșteșugărești?* Reacționarii. Tagma meseriașilor trebuie să formeze, spun ei, un stat în stat. Vi se pare curios că asemenea gînduri, exprimate în termeni moderni, sună astfel : „Statul trebuie să se transforme în tagma meseriașilor" ? Dacă pentru meseriaș tagma sa urmează să fie statul și dacă, în același timp, meseriașul modern, ca orice om modern, nu înțelege și nu trebuie să înțeleagă prin stat nimic altceva decît sfera comună tuturor concetățenilor săi, cum ați putea să sintetizați altfel cele două noțiuni decît în noțiunea de *stat al meseriașilor?*

Cine duce polemică împotriva *parcelării proprietății funciare?* Reacționarii. Într-o scriere pătrunsă de spirit feudal (Kosegarten despre parcelare), apărută de curînd, se merge atît de departe, încît *proprietatea privată* este considerată un *privilegiu.* Acesta este principiul de bază al lui *Fourier.* Și atunci cînd oamenii sînt de acord în ceea ce privește principiile, nu pot oare exista controverse în legătură cu consecințele și aplicarea lor ?

„Gazeta renană", care nu recunoaște ideilor comuniste în forma lor actuală nici măcar o *realitate teoretică,* deci cu atît mai puțin ar putea să dorească *realizarea* lor *practică,* sau măcar s-o considere posibilă, va supune aceste idei unei critici temeinice. Dar că niște lucrări ca acelea ale lui Leroux, Considerant și, în primul rînd, opera subtilă a lui Proudhon nu pot fi criticate pe baza unor impresii superficiale de moment, ci numai după un studiu îndelungat și aprofundat, lucrul acesta l-ar înțelege și cumătra din Augsburg dacă nu s-ar mulțumi cu niște simple fraze de salon și ar fi în stare să dea ceva mai bun. Atitudinea noastră față de asemenea

lucrări *teoretice* trebuie să fie cu atît mai serioasă cu cît noi nu sîntem de acord cu cumătra din Augsburg, care găsește *„realitatea" ideilor* comuniste nu la *Platon,* ci la un *obscur cunoscut* de-al ei care, avînd unele merite în anumite ramuri de cercetare științifică, și-a cedat toată averea de care dispunea pe atunci, a spălat, potrivit dorinței lui taica Enfantin, farfuriile tovarășilor săi și le-a lustruit cizmele. Avem ferma convingere că nu *încercarea practică,* ci *fundamentarea teoretică* a ideilor comuniste reprezintă pericolul propriu-zis ; căci la încercările practice, chiar dacă ar avea un *caracter de masă,* se poate răspunde cu *tunuri* de îndată ce devin primejdioase, însă *ideile* care pun stăpînire pe mintea noastră, care cuceresc convingerile noastre, ideile de care rațiunea a ferecat conștiința noastră sînt lanțuri pe care nu le poți sfărîma fără să-ți sfîșii inima, sînt demoni pe care omul îi poate învinge numai supunîndu-se lor. Însă gazeta din Augsburg nu a cunoscut, firește, niciodată acele *suplicii ale conștiinței* provocate de revolta dorințelor subiective ale omului împotriva convingerilor obiective ale propriei sale rațiuni, *deoarece ea nu are nici inteligență proprie, nici convingeri proprii și nici conștiință proprie.*

[Karl Marx]

Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane

Articolul al treilea *

Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne [58]

[„Gazeta renană" nr. 298 din 25 octombrie 1842]

Pînă acum am prezentat două dezbateri furtunoase în cadrul dietei, dibuirile ei în problema libertăţii presei şi lipsa ei de libertate în ceea ce priveşte aceste dibuiri. Acum, acţiunea se petrece pe pămînt. Înainte de a trece la problema pămînteasc㠄 propriu-zisă în toată amploarea ei, la problema parcelării proprietăţii funciare, oferim cititorului nostru cîteva picturi de gen în care se oglindeşte în toată varietatea sa spiritul şi — am putea chiar spune — natura fizică a dietei.

Ce-i drept, legea cu privire la furtul de lemne ar merita să fie discutată — la fel ca şi legea cu privire la braconaj, la delictele silvice şi agricole — nu numai în legătură cu dieta, ci ar merita în egală măsură să fie discutată ca atare. Dar noi nu dispunem de proiectul de lege propriu-zis. Materialul nostru se reduce la cîteva amendamente vagi, enunţate doar pe jumătate de către dietă şi comisia ei, la legi care figurează numai ca numere de paragrafe. Înseşi dezbaterile dietei sînt comunicate într-o formă atît de parcimonioasă, de incoerentă şi de apocrifă, încît comunicarea seamănă cu o mistificare. Judecînd după fragmentul de care dispunem, prin această tăcere pasivă dieta a intenţionat să dea provinciei noastre o dovadă de respect.

Un fapt caracteristic pentru aceste dezbateri te izbeşte de la prima vedere. Dieta apare ca un *legislator suplimentar*

* Spre regretul nostru, nu am putut comunica cititorilor noştri cel de-al *doilea* articol [57]. *Redacţia „Gazetei renane"*.

alături de legislatorul de stat. Va fi extrem de interesant să arătăm, pe baza unui exemplu concret, calităţile legislative ale dietei. De aceea cititorul ne va ierta dacă îi vom pune la încercare răbdarea şi perseverenţa, două virtuţi de care a fost nevoie să dăm noi înşine în permanenţă dovadă la tratarea acestui subiect atît de arid. Prezentînd o expunere a dezbaterilor dietei în legătură cu legea cu privire la furtul de lemne, prezentăm în acelaşi timp *dezbaterile dietei cu privire la vocaţia ei de legislator.*

Încă de la începutul dezbaterilor, un deputat orăşenesc este împotriva *formulării* date titlului legii, care extinde categoria *„furt"* asupra unei simple încălcări a regulamentului silvic.

Un deputat din rîndurile nobilimii îi răspunde:

„Tocmai datorită faptului că sustragerea lemnelor nu este considerată furt ea are loc atît de des".

Pornind de la această analogie, un asemenea legislator ar trebui să conchidă: tocmai datorită faptului că o palmă nu este considerată omor sînt atît de frecvente palmele. Prin urmare, să se decreteze că o palmă înseamnă omor.

Un alt deputat din rîndurile nobilimii găseşte

„şi mai periculoasă evitarea cuvîntului «furt», deoarece oamenii care ar afla despre discuţia cu privire la acest cuvînt ar putea lesne crede că sustragerea de lemne nu este considerată furt nici chiar de către dietă".

Dieta trebuie să decidă dacă consideră o contravenţie la legea silvică drept furt; dar, dacă dieta nu va declara că această contravenţie constituie un furt, oamenii ar putea crede că ea într-adevăr nu consideră o asemenea contravenţie drept furt. Cel mai bun lucru este, aşadar, să se renunţe la această problemă spinoasă, controversată. Aici este vorba de un eufemism, şi eufemismele trebuie evitate. Proprietarul de pădure îi astupă gura legislatorului, căci şi pereţii au urechi.

Acelaşi deputat merge şi mai departe. El consideră toată această analiză a expresiei „furt" drept „o preocupare de a face *îmbunătăţiri redacţionale"* care nu cadrează cu adunarea plenară".

După aceste demonstraţii convingătoare, dieta a votat titlul legii.

Pornind de la punctul de vedere menţionat mai sus, care consideră transformarea unui cetăţean într-un hoţ drept o simplă neglijenţă de redactare şi respinge orice obiecţie ca fiind un simplu purism gramatical, se înţelege de la sine că şi *sustragerea de crăci uscate* sau culegerea de vreascuri se integrează în categoria furt şi este sancţionată la fel ca tăierea frauduloasă a copacilor.

Susmenţionatul deputat orăşenesc remarcă, ce-i drept:

„Dat fiind că pedeapsa poate merge chiar pînă la o detenţiune îndelungată, o asemenea severitate ar putea împinge pe calea crimei pe nişte oameni care în general nu s-au abătut de la drumul cel bun. La aceasta ar contribui şi faptul că în închisoare ei s-ar afla la un loc cu hoţii de meserie; de aceea el este de părere să fie sancţionată ca o simplă contravenţie poliţienească culegerea sau sustragerea crăcilor uscate".

Un alt deputat orăşenesc îl combate însă prin observaţia profundă că

„în pădurile din regiunea sa adeseori se fac doar crestături în copacii tineri, şi cînd, din această cauză, se usucă, ei intră în categoria crăcilor uscate".

Imposibil să sacrifici într-un mod mai elegant şi în acelaşi timp mai simplu dreptul omului dreptului copacilor tineri. Dacă acest paragraf de lege va fi adoptat, mulţi oameni fără înclinaţii criminale vor fi în mod inevitabil tăiaţi de pe pomul verde al moralităţii şi aruncaţi, ca nişte crăci uscate, în infernul crimei, infamiei şi mizeriei. Pe de altă parte, dacă dieta va respinge paragraful, se poate întîmpla să fie vătămaţi cîţiva copaci tineri, şi nici nu este nevoie să adăugăm că idolii de lemn vor birui şi li se vor aduce jertfe omeneşti!

Codul penal [59] al secolului al XV-lea şi al XVI-lea califică drept furt de lemne numai sustragerea lemnelor tăiate şi tăiatul pe furiş al pădurii. Într-adevăr, dieta noastră nu va crede că acolo se spune:

„Dacă cineva culege ziua fructe pentru a le mînca şi, luîndu-le cu sine, nu pricinuieşte prin aceasta o pagubă mare, el trebuie pedepsit — ţinîndu-se seamă de poziţia sa şi de împrejurările în care a fost săvîrşită fapta — de legea civilă" (prin urmare nu de codul penal).

Sîntem puşi în situaţia să apărăm Codul penal al secolului al XVI-lea faţă de acuzaţia unei diete renane a secolului al XIX-lea care-i reproşează o omenie exagerată, ceea ce şi facem.

Culegerea crăcilor uscate şi cel mai complicat furt de lemne ! O caracteristică le este comună amîndurora : însuşirea unor lemne care sînt proprietate străină. Înseamnă deci că ambele sînt furturi. La aceasta se rezumă logica perspicace a legislatorilor noştri.

De aceea atragem atenţia în primul rînd asupra *deosebirii* care există între ambele aceste fapte, şi, dacă trebuie admis că din punctul de vedere al stării de fapt ele diferă prin însăşi esenţa lor, cu greu s-ar putea afirma că ele pot fi considerate identice din punctul de vedere al legii.

Pentru a-ţi însuşi un copac verde trebuie să-l desprinzi prin violenţă de legătura lui organică. Acest act, care reprezintă un atentat făţiş împotriva copacului, devine implicit un atentat făţiş împotriva proprietarului copacului.

Mai departe, dacă lemnul tăiat îl sustragi de la o terţă persoană, atunci el este un produs al proprietarului său. Lemnul tăiat este lemn care a fost prelucrat. În locul conexiunii naturale cu proprietatea a apărut o conexiune artificială. Prin urmare, cine sustrage lemn tăiat sustrage o proprietate.

În schimb, cînd se culeg crăci uscate, nu se separă nimic de proprietate. Aici se separă de proprietate numai ceea ce se şi separase de ea. Hoţul de lemne dă cu de la sine putere o sentinţă împotriva proprietăţii. Culegătorul de crăci uscate însă nu face decît să execute o sentinţă care decurge din însăşi natura proprietăţii, căci voi poscdaţi numai copacul, însă copacul nu mai este posesorul acelor vreascuri.

Prin urmare, culegerea de crăci uscate şi furtul de lemne sînt două lucruri esenţial diferite. Obiectul este diferit, nu mai puţin diferită este acţiunea în legătură cu obiectul, prin urmare şi intenţia trebuie să fie diferită, căci ce unitate de măsură obiectivă trebuie să aplicăm intenţiei dacă nu conţinutul acţiunii şi forma acţiunii ? Şi, în ciuda acestei deosebiri esenţiale, voi calificaţi ambele fapte drept furt şi le pedepsiţi ca atare pe amîndouă. Ba voi pedepsiţi mai sever culegerea crăcilor uscate decît furtul de lemne, căci o pedepsiţi prin însuşi faptul că o calificaţi drept furt, pedeapsă pe care, desigur, nu o aplicaţi nici furtului de lemne. Altfel ar fi trebuit să calificaţi furtul de lemne drept omorîre a copacilor şi să-l pedepsiţi ca şi cînd ar fi vorba de omor. Legea nu este scutită de obligaţia generală de a spune adevărul. Ea are această obligaţie îndoit, căci ea este expresia generală şi autentică a naturii juridice a lucrurilor. De aceea natura juridică a lu-

crurilor nu se poate orienta după lege, ci, dimpotrivă, legea trebuie să se orienteze după natura juridică a lucrurilor. Dar dacă legea califică drept furt de lemne o faptă care abia poate fi considerată o încălcare a regulamentului silvic, atunci legea *minte* şi omul sărac cade jertfă unei minciuni legale.

„Il y a deux genres de corruption — spune Montesquieu —, l'un lorsque le peuple n'o observe point les lois ; l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois : mal incurable parce qu'il est dans le remède même" * [60].

Pe cît de puţin veţi reuşi să ne siliţi să credem că există o crimă acolo unde nu este nici o crimă, pe atît de bine veţi reuşi să transformaţi crima însăşi într-un act juridic. Aţi şters graniţele, dar vă înşelaţi cînd credeţi că acest lucru va fi numai spre folosul vostru. Poporul vede pedeapsa, dar nu vede crima, şi pentru că vede pedeapsa acolo unde nu există crimă, el nu va mai vedea crima acolo unde este pedeapsă. Aplicînd categoria furtului unde ea nu poate fi aplicată, aţi idealizat-o şi în cazurile cînd această categorie trebuie aplicată.

Nu se anulează oare singură această părere brutală care nu reţine decît o determinare comună a unor acţiuni diferite, făcînd cu totul abstracţie de deosebirile dintre ele ? Dacă orice violare a proprietăţii, fără deosebire şi fără vreo determinare mai concretă, este furt, oare nu este furt orice proprietate privată ? Posedînd proprietatea mea privată, nu exclud eu oare de la această proprietate pe orice altă persoană ? Nu violez eu, prin urmare, dreptul ei de proprietate ? Dacă negaţi deosebirea dintre feluri esenţial diferite ale uneia şi aceleiaşi crime, atunci negaţi şi crima ca *ceva diferit de drept,* atunci suprimaţi însuşi dreptul, căci orice crimă are o latură comună cu dreptul. Este de aceea un fapt confirmat deopotrivă de istorie şi de raţiune că asprimea care nu ţine seamă de deosebiri anihilează orice rezultat pozitiv al pedepsei, deoarece ea anihilează pedeapsa ca rezultat pozitiv al dreptului.

Care este însă obiectul disputei noastre ? Dieta, ce-i drept, tăgăduieşte orice deosebire între culegerea crăcilor uscate, încălcarea regulamentului silvic şi furtul de lemne. Ea înlătură deosebirea dintre aceste acţiuni, considerînd-o ca nedeterminantă pentru caracterul acţiunii atunci cînd este vorba

* „Există două feluri de corupţii — unul cînd poporul nu respectă legile ; celălalt cînd el este corupt de legi : o boală incurabilă, întrucît ea se află în leacul însuşi". — *Nota Trad.*

de *interesul delincventului silvic,* dar o recunoaşte de îndată ce este vorba de *interesul proprietarului pădurii.*

Astfel comisia propune să se introducă următoarea *completare :*

„Să se considere drept circumstanţă agravantă tăierea sau doborîrea copacilor verzi cu ajutorul unui instrument de tăiat şi folosirea ferăstrăului în locul securii".

Dieta aprobă această diferenţiere. Aceeaşi perspicacitate care face cu atîta conştiinciozitate o distincţie între secure şi ferăstrău atunci cînd e vorba de interesul propriu este atît de lipsită de conştiinciozitate atunci cînd este vorba de interesele altora, încît nu face nici o distincţie între crăci uscate şi copaci verzi. Deosebirea este importantă atunci cînd constituie o circumstanţă agravantă, dar ea este lipsită de orice importanţă ca circumstanţă atenuantă, deşi nu poate fi vorba de circumstanţe agravante atîta timp cît nu sînt posibile circumstanţele atenuante.

Această logică se repetă de mai multe ori în cursul dezbaterilor.

La discutarea § 65, un deputat orăşenesc îşi exprimă dorinţa

„ca şi *valoarea* lemnului sustras să servească drept criteriu pentru fixarea pedepsei", „dar acest deziderat este combătut de către referent ca fiind *nepractic*".

Acelaşi deputat orăşenesc face în legătură cu § 66 următoarea remarcă :

„În general, în toată legea nu se găseşte nici o indicaţie cu privire la valoare care să majoreze sau să reducă pedeapsa".

Importanţa valorii în fixarea pedepsei în cazul violării proprietăţii rezultă de la sine.

Dacă noţiunea de crimă impune pedeapsa, apoi crima propriu-zisă cere o anumită măsură a pedepsei. Crima reală este limitată. De aceea şi pedeapsa trebuie să fie limitată pentru a fi reală ; ea va trebui să fie limitată după un principiu juridic pentru a fi dreaptă. Sarcina constă în a face din pedeapsă consecinţa reală a crimei. Pedeapsa trebuie să apară în ochii criminalului ca efectul necesar al propriei sale fapte, deci ca *propria sa faptă.* Limita pedepsei sale trebuie să fie, prin urmare, limita faptei sale. *Conţinutul* determinat care este violat este limita crimei determinate. *Măsura* acestui conţinut este, prin urmare, şi măsura crimei. Pentru proprietate o asemenea măsură este *valoarea* ei. În timp ce personalitatea, indi-

ferent de limitele în care se află, există totdeauna ca un întreg, proprietatea există numai în cadrul anumitor limite, care nu sînt numai determinabile, dar şi determinate, nu numai măsurabile, dar şi măsurate. Valoarea reprezintă existenţa civilă a proprietăţii, expresia logică în care proprietatea capătă abia un sens social şi capacitatea de a fi transmisă. Se înţelege că această determinare obiectivă, dată de însăşi natura obiectului, trebuie să constituie totodată o determinare obiectivă şi esenţială a pedepsei. Dacă aici, unde este vorba de cifre, legislaţia poate recurge numai la indicii exterioare, pentru a nu se încurca într-un nesfîrşit lanţ de determinări ea este obligată să aducă cel puţin o reglementare oarecare. Problema nu constă în a epuiza toate deosebirile, ci în a face aceste deosebiri. Dieta nu a considerat însă cîtuşi de puţin necesar să-şi îndrepte distinsa ei atenţie spre astfel de mărunţişuri.

Dar, poate, credeţi că puteţi trage concluzia că dieta a exclus complet valoarea la fixarea pedepsei ? Cît de nechibzuită şi de nepractică ar fi această concluzie ! Proprietarul de pădure — ceva mai departe ne vom opri mai îndelung asupra acestei chestiuni — nu cere hoţului numai restituirea simplei valori generale ; el atribuie, în plus, acestei valori un caracter individual şi pe această individualitate poetică îşi bazează el pretenţia unei despăgubiri speciale. Acum e limpede pentru noi ce înţelege referentul prin *practic*. Proprietarul de pădure, practic cum e, raţionează astfel : cutare prevedere a legii este bună în măsura în care îmi este de folos, căci ceea ce este în folosul meu este bine. Cutare prevedere a legii este inutilă, dăunătoare şi nepractică în măsura în care, dintr-un simplu capriciu teoretic de drept, poate fi aplicată şi acuzatului. Întrucît acuzatul îmi aduce mie prejudicii, se înţelege de la sine că tot ce micşorează dauna ce i se pricinuieşte lui este dăunător pentru mine. Aceasta este înţelepciunea practică.

Noi, oamenii nepractici, pretindem însă pentru masa săracă, lipsită de drepturi politice şi sociale, ceea ce aşa-zişii istorici, în servilismul lor savant şi studios, au descoperit ca fiind adevărata piatră filozofală pentru a transforma orice pretenţie impură în aurul pur al dreptului. Noi revendicăm pentru sărăcime *dreptul cutumiar*, şi anume nu un drept cutumiar cu caracter local, ci un drept cutumiar al sărăcimii din toate ţările. Noi mergem şi mai departe şi afirmăm că dreptul cutumiar poate fi, prin natura sa, *numai* un drept al masei celei mai oropsite, al masei elementare care nu posedă nimic.

Prin așa-zisele obiceiuri ale celor privilegiați se înțeleg niște *obiceiuri care contravin dreptului.* Apariția lor datează din perioada în care istoria omenirii mai constituia o parte a *istoriei naturii* și în care, potrivit mitologiei egiptene, toți zeii se ascundeau sub înfățișarea unor animale. Omenirea apare scindată în anumite specii de animale, a căror interdependență nu este determinată de egalitate, ci de inegalitate, de o inegalitate consfințită prin legi. Starea omenirii în care domină lipsa de libertate, impune drepturi care să exprime această lipsă de libertate, căci acest drept animalic — spre deosebire de dreptul uman care este întruchiparea libertății — este încarnarea lipsei de libertate. *Feudalismul,* în sensul cel mai larg al cuvîntului, reprezintă imperiul spiritual animalic, lumea omenirii scindate, în opoziție cu lumea omenească pe cale de a se diferenția și a cărei inegalitate nu este altceva decît o refracție multicoloră a egalității. În țările feudalismului naiv, în țările în care domină sistemul de castă, unde omenirea este literalmente rînduită în sertare (verschubkastet *), iar membrele nobile, articulate în voie ale marelui sfînt — ale sfintei ființe umane — sînt tăiate cu ferăstrăul, sfărîmate cu toporul și dislocate cu violență, găsim de aceea *cultul animalelor,* religia animalelor în forma ei primitivă, căci omul socotește totdeauna drept ființă supremă ceea ce constituie adevărata lui esență. Singura formă de egalitate care se manifestă în viața reală a animalelor este egalitatea unui animal dintr-o anumită specie cu celelalte animale din aceeași specie ; este egalitatea unei specii determinate cu ea însăși, dar nu egalitatea genului. Genul animal ca atare se manifestă numai în atitudinea ostilă a diferitelor specii de animale care-și opun unele altora însușirile lor speciale ce le *diferențiază.* În *stomacul animalului de pradă,* natura a creat arena unirii, furnalul celei mai totale contopiri, organul interdependenței dintre diferitele specii de animale. La fel trăiește în feudalism o rasă pe socoteala alteia, pînă la ultima, care, aidoma unui polip țintuit de pămînt, dispune numai de numeroase brațe, necesare pentru a culege roadele pămîntului pentru rasele superioare, în timp ce ea însăși trăiește din praf ; căci dacă în regnul animal natural trîntorii sînt omorîți de către albinele lucrătoare, în imperiul spiritual, dimpotrivă, albinele lucrătoare sînt cele omorîte — tocmai prin muncă — de către trîntori. Cînd privilegiații fac apel la *drep-*

* Joc de cuvinte : Kaste — castă, verschubkastet — rînduit în sertar. — *Nota Trad.*

tul lor *cutumiar* împotriva *dreptului statornicit prin lege*, înseamnă că ei cer, în locul conținutului uman al dreptului, forma sa animalică, care și-a pierdut acum caracterul ei real, devenind o simplă mască de animal.

[„Gazeta renană" nr. 300 din 27 octombrie 1842]

Drepturile cutumiare ale nobililor se opun prin *conținutul* lor formei legii generale. Ele nu pot fi fixate în legi, deoarece reprezintă expresii ale ilegalității. Contrazicînd prin conținutul lor forma legii — adică forma generalității și necesității —, aceste drepturi cutumiare dovedesc tocmai prin aceasta că reprezintă *nedreptatea devenită obișnuită* ; că nu trebuie deci apărate în opoziție cu legea, ci abrogate ca ceva opus legii, iar practicarea lor ar trebui chiar pedepsită în anumite împrejurări ; căci comportarea unei persoane nu încetează de a fi ilegală numai pentru că acest fel de comportare a devenit pentru ea un obicei, după cum un tîlhar care e fiu de tîlhar nu poate fi scuzat prin idiosincrasiile sale familiale. Dacă un om încalcă în mod intenționat legea, atunci intenția lui trebuie pedepsită ; dacă însă o face din obișnuință, obiceiul lui trebuie să fie pedepsit ca un obicei prost. În epoca legilor generale, dreptul cutumiar rațional nu este nimic altceva decît *obiceiul dreptului statornicit prin lege*, căci dreptul nu a încetat a fi obicei pentru că s-a constituit ca lege, el a încetat însă de a fi *numai* obicei. Dreptul devine pentru cel ce-l respectă un obicei care-i este propriu, iar celui ce nu-l respectă el îi este impus cu forța, deși nu este obiceiul lui. Dreptul nu mai depinde de faptul dacă din întîmplare obiceiul este sau nu rațional, ci obiceiul devine rațional pentru că dreptul a căpătat formă de lege, pentru că obiceiul a devenit un obicei de stat.

Ca *domeniu aparte*, care există alături de dreptul statornicit prin lege, dreptul cutumiar este rațional numai acolo unde el există *alături de lege* și *în afară de ea*, unde obiceiul este *anticiparea* unui drept statornicit prin lege. Prin urmare, nici vorbă nu poate fi de un drept cutumiar al păturilor privilegiate. Legea recunoaște nu numai dreptul lor rațional, dar adeseori chiar și pretențiile lor absurde. Păturile privilegiate nu au dreptul de a anticipa legea, deoarece legea a anticipat toate consecințele posibile ale dreptului lor. De aceea ele insistă asupra dreptului cutumiar, pe care îl consideră doar o

sursă de menus plaisirs * pentru ca același conținut care în lege este tratat numai potrivit limitelor sale raționale să găsească în obicei un teren larg pentru capriciile și pretențiile care depășesc aceste limite raționale.

Dar dacă aceste drepturi cutumiare ale nobililor reprezintă obiceiuri care contrazic noțiunea de drept rațional, apoi drepturile cutumiare ale sărăcimii reprezintă drepturi care contrazic obiceiurile dreptului pozitiv. Conținutul drepturilor cutumiare ale sărăcimii nu se opune formei legale ; el se opune mai degrabă propriei sale lipse de formă. Forma legii nu se opune acestui conținut, numai că el nu a căpătat încă această formă. Nu e nevoie de reflexii prea profunde pentru a ne da seama cît de *unilateral* au tratat și au trebuit să trateze legislațiile luminate *drepturile cutumiare ale sărăcimii*, care, după cum se consideră, își au sursele lor cele mai fecunde în diferitele drepturi *germanice* [61].

În ceea ce privește *dreptul privat*, legislațiile cele mai liberale s-au mărginit să formuleze drepturile preexistente și să le dea un caracter general. Acolo unde nu au existat asemenea drepturi, ele nu le-au instituit. Ele au lichidat obiceiurile particulare, dar totodată au scăpat din vedere că, în timp ce ilegalitatea stărilor s-a manifestat sub forma pretențiilor arbitrare, dreptul celor ce se aflau în afara stărilor s-a manifestat sub forma concesiilor întîmplătoare. Aceste legislații au procedat just față de aceia care, pe lîngă drepturi, beneficiau și de unele obiceiuri, dar au procedat nejust față de cei care, lipsiți fiind de drepturi, beneficiau numai de obiceiuri. Așa cum au transformat în revendicări legale pretențiile arbitrare atunci cînd acestea aveau un conținut juridic rațional, ei ar fi trebuit să transforme și concesiile întîmplătoare în concesii necesare. Putem lămuri acest lucru cu ajutorul unui exemplu, acela al mănăstirilor. Mănăstirile au fost desființate, averea lor secularizată, și această măsură a fost justă. Dar, pe de altă parte, sprijinul întîmplător pe care cei săraci îl găseau în mănăstiri n-a fost nicidecum transformat într-o altă sursă pozitivă de venit. Cînd proprietatea mănăstirilor a fost transformată în proprietate privată și mănăstirile au primit o despăgubire oarecare, nu au fost despăgubiți și săracii care trăiau de pe urma lor. Dimpotrivă, ei au fost supuși unor noi îngrădiri, răpindu-li-se un drept de care se bucuraseră pînă atunci. Așa s-au petrecut lucrurile ori de cîte ori privilegiile au fost transformate în drepturi. O latură pozitivă a acestor

* — mici plăceri. — *Nota Trad.*

abuzuri, care constituia de asemenea un abuz întrucît făcea din dreptul uneia din părți o simplă întîmplare, nu a fost în așa fel înlăturată încît întîmplarea să fie transformată în necesitate, ci făcîndu-se abstracție de această întîmplare.

Unilateralitatea acestor legislații era inevitabilă, întrucît toate drepturile cutumiare ale săracilor se bazau pe caracterul imprecis al anumitor forme de proprietate. Din cauza acestei imprecizii, ele nu purtau nici pecetea proprietății private, dar nici pe aceea de proprietate comună, ci reprezentau un amestec de drept privat și drept public, așa cum îl întîlnim în toate instituțiile evului mediu. Organul de care se serveau legislațiile pentru a înțelege astfel de forme ambigue a fost intelectul ; dar intelectul nu este numai unilateral, ci rolul lui esențial constă în a face lumea unilaterală — o acțiune importantă și demnă de admirație, căci numai unilateralitatea formează și desprinde ceea ce este specific din masa neorganică a întregului. Caracterul lucrurilor este un produs al intelectului. Fiecare lucru, pentru a fi ceva, trebuie să se izoleze și să fie izolat. Încadrînd orice conținut al lumii într-o determinare stabilă, petrificînd, ca să spunem așa, esența fluidă, intelectul scoate la iveală varietatea lumii, căci fără aceste numeroase unilateralități lumea nu ar fi multilaterală.

Intelectul a lichidat, prin urmare, formele hibride, nestabile ale proprietății, folosind categoriile existente ale dreptului privat abstract a cărui schemă a găsit-o de-a gata în dreptul roman. Intelectul legiuitor s-a crezut cu atît mai îndreptățit să anuleze obligațiile acestei proprietăți nestabile față de clasa mai săracă, cu cît el a desființat și privilegiile de stat ale acestei proprietăți ; însă el a uitat că, chiar din punctul de vedere al dreptului privat, aici a existat un dublu drept privat : un drept privat al proprietarului și un drept privat al celui lipsit de proprietate, abstracție făcînd de faptul că nici o legislație nu a desființat privilegiile juridice de stat ale proprietății, ci le-a dezbrăcat numai de caracterul lor întîmplător și le-a atribuit un caracter civil. Dar dacă orice formă medievală a dreptului, prin urmare și proprietatea, a avut sub toate raporturile un caracter hibrid, dualist, ambiguu și dacă intelectul a afirmat pe bună dreptate principiul său al unității împotriva acestei determinări contradictorii, el a scăpat totuși din vedere că există obiecte ale proprietății care prin natura lor nu pot dobîndi niciodată caracter de proprietate privată predeterminată. Obiecte care prin esența lor elementară și prin existența lor întîmplătoare sînt de domeniul

dreptului de ocupație și anume al dreptului de ocupație al acelei clase care tocmai datorită acestui drept a fost lipsită de orice altă proprietate și care în societatea civilă ocupă aceeași poziție pe care o ocupă aceste obiecte în natură.

Vom vedea că obiceiurile care sînt comune întregii clase sărace știu să seziseze cu instinct sigur latura *imprecisă* a proprietății ; vom vedea că această clasă nu numai că tinde în mod instinctiv să-și satisfacă o necesitate naturală, dar că simte totodată necesitatea de a-și satisface tendința de a avea drepturi. Crăcile uscate ne servesc drept exemplu. Ele sînt tot atît de puțin legate organic de arborele viu, pe cît e legată de un șarpe pielea lepădată de acesta. În contrastul care există între vreascurile și ramurile uscate, rupte, separate de viața organică, de o parte, și trunchiurile și copacii plini de sevă, înrădăcinați adînc în pămînt, care asimilează organic aerul, lumina, apa și pămîntul, încorporîndu-le în propria lor formă și în viața lor individuală, de altă parte, natura însăși pare a ne oferi imaginea contrastului dintre săraci și bogați. Aceasta este o reprezentare fizică a sărăciei și a bogăției. Sărăcia omenească simte această înrudire și deduce din acest sentiment de înrudire dreptul ei de proprietate; ea consideră că, dacă bogăția organică a naturii este partea predeterminată a proprietarului, atunci sărăcia fizică este partea întîmplătoare a nevoii. În acest joc al forțelor elementare, săracii simt o forță binevoitoare, mai umană decît cea omenească. În locul întîmplătoarei samavolnicii a privilegiaților apare hazardul forțelor elementare care smulg proprietății private ceea ce aceasta nu vrea să cedeze de bunăvoie. Pe cît de puțin li se cuvin bogaților pomenile ce se împart pe stradă, pe atît de puțin li se cuvin aceste *pomeni ale naturii.* Dar sărăcimea își găsește dreptul în însăși *activitatea* ei. Prin *acțiunea de a culege,* clasa elementară a societății omenești are față de produsele forței elementare ale naturii rolul de a introduce ordine în ele. La fel stau lucrurile cu produsele care, în creșterea lor sălbatică, reprezintă doar o anexă absolut întîmplătoare a posesiunii, dar care sînt atît de neînsemnate încît prin însuși acest fapt nu pot constitui un obiect de activitate pentru adevăratul proprietar ; la fel stau lucrurile cu dreptul de a culege spicele rămase după strîngerea recoltei, ca și cu alte drepturi cutumiare similare.

În aceste obiceiuri ale clasei sărace se manifestă, prin urmare, un simț instinctiv al dreptului ; rădăcina acestor obiceiuri este pozitivă și legitimă, iar forma *dreptului cutumiar* este aici cu atît mai firească cu cît *însăși existența clasei*

sărace a rămas şi azi un *simplu obicei* al societăţii civile, un obicei care nu şi-a găsit încă locul potrivit în sfera organizării conştiente a statului.

Dezbaterile examinate de noi ne oferă de îndată un exemplu de felul cum sînt tratate aceste drepturi cutumiare, un exemplu în care se oglindeşte pe deplin metoda şi spiritul întregului procedeu.

Un deputat orăşenesc este împotriva dispoziţiei prin care şi culesul de fragi şi de coacăze în pădure este privit drept furt. El pledează mai ales în favoarea copiilor oamenilor săraci „care, culegînd aceste fructe, cîştigă cîţiva bănuţi pentru părinţii lor ; acest lucru a fost îngăduit din *vremuri imemoriale* de către proprietari şi a devenit astfel un *drept cutumiar* pentru cei mici". Acest fapt este însă combătut prin observaţia unui alt deputat, după spusele căruia „în regiunea lui aceste fructe au devenit obiect de comerţ, fiind exportate cu butoaiele în Olanda".

Într-adevăr, într-o *regiune* s-a ajuns pînă acolo, încît un drept cutumiar al săracilor a fost transformat într-un *monopol* al bogaţilor. Avem aici o dovadă concludentă că un bun obştesc poate fi monopolizat ; de aici rezultă de la sine că el trebuie monopolizat. Natura obiectului impune monopolul, deoarece interesele proprietăţii private au născocit acest monopol. Ideea modernă care a încolţit în mintea cîtorva negustoraşi lacomi de bani devine irefutabilă de îndată ce, datorită ei, străvechile interese funciare teutone obţin un venit în plus de pe urma vreascurilor din pădure.

Legiuitorul înţelept va preveni infracţiunea pentru a nu fi nevoit s-o pedepsească ; dar el face acest lucru nu prin limitarea sferei dreptului, ci prin aceea că va răpi oricărei năzuinţe de a obţine drepturi esenţa ei negativă, oferind dreptului o sferă pozitivă de acţiune. El nu se va limita să înlăture din calea membrilor unei clase *imposibilitatea* de a se ridica pe o treaptă juridică superioară, ci va oferi acestei clase o *posibilitate reală* de a se bucura de drepturile sale. Dar dacă statul nu se dovedeşte destul de uman, destul de bogat şi de generos pentru a face acest lucru, el are cel puţin obligaţia indiscutabilă de a nu transforma într-o *crimă* ceea ce constituie, numai datorită împrejurărilor, o *infracţiune*. El trebuie să îndrepte cu cea mai mare blîndeţe ca pe o *neregulă* socială ceea ce nu poate pedepsi ca pe o crimă antisocială decît comiţînd cea mai mare nedreptate. Altfel el va combate instinctul social, crezînd că combate forma lui antisocială. Într-un cu-

vînt, exercitarea drepturilor cutumiare populare — acolo unde aceste drepturi sînt suprimate — poate fi privită doar ca simplă *încălcare a regulamentelor poliţieneşti*, însă în nici un caz nu poate fi pedepsită ca o crimă. Pedeapsa poliţienească este un mijloc pentru a pedepsi o faptă căreia circumstanţele îi imprimă caracterul de încălcare a unei reguli exterioare fără ca aceasta să constituie o violare a eternei orînduiri juridice. Pedeapsa nu trebuie să inspire mai multă oroare decît delictul, ruşinea de a fi comis o infracţiune nu trebuie să se transforme într-o ruşine pentru lege. Dacă nenorocirea devine infracţiune sau infracţiunea devine nenorocire, temeliile statului sînt subminate. Străină de acest punct de vedere, dieta nu respectă nici măcar regulile elementare ale legislaţiei.

Sufletul meschin, anchilozat, stupid şi egoist al interesului vede doar un punct, punctul în care el se simte lezat ; la fel şi omul grosolan e totdeauna înclinat să considere pe cutare sau cutare trecător drept cea mai infamă şi mai decăzută creatură din lume numai pentru faptul că acest trecător l-a călcat pe bătături. El face din bătăturile sale un mijloc de apreciere a faptelor oamenilor. Punctul pe care i l-a atins un trecător devine pentru el unicul punct prin care fiinţa acestui trecător vine în contact cu lumea. Un om mă poate însă călca pe bătături fără a înceta prin aceasta să fie un om cinstit, ba chiar excelent. Aşa cum nu este cazul să judecaţi oamenii din punctul de vedere al bătăturilor voastre, tot aşa nu trebuie să-i priviţi prin prisma intereselor voastre personale. Interesele personale transformă sfera în care te izbeşti ostil de un om în sfera vieţii acestui om. El face din lege un *prinzător de şobolani* * care se gîndeşte numai cum să nimicească rozătoarele dăunătoare, — căci prinzătorul de şobolani nu este un cercetător al naturii şi de aceea el nu vede în şobolani decît nişte dăunători. Statul însă ar trebui să vadă în omul care a călcat regulamentul silvic mai mult decît un delincvent silvic, mai mult decît *un duşman al pădurii*. Nu este el legat cu fiecare dintre cetăţenii săi prin mii de nervi vitali şi este oare în drept statul să taie toţi aceşti nervi numai pentru că unul dintre cetăţenii săi a tăiat cu de la sine putere *un singur* nerv ? Statul va vedea deci şi în delincventul silvic un om, un membru viu al statului în care pulsează sîngele inimii sale, un soldat care e dator să-şi apere patria, un martor de

* Aluzie la legenda despre vrăjitorul din Hameln, care prindea şobolani cu ajutorul unui fluier. — *Nota Trad.*

care trebuie să țină seamă tribunalul, un membru al comunității chemat să ocupe funcții publice, un tată de familie a cărui existență este sacră și, înainte de toate, un cetățean al statului ; iar statul nu poate să excludă în mod ușuratic de la toate aceste funcții pe unul dintre membrii săi, căci statul se amputează singur ori de cîte ori face dintr-un cetățean un infractor. Dar înainte de toate legiuitorul *moral* va considera drept lucrul cel mai grav, mai dureros și mai periculos să includă în categoria delictelor o faptă care pînă acum nu era considerată ca atare.

Interesul este însă practic și nimic nu este mai practic pe lume decît să-ți dobori dușmanul ! „Cînd urăști, nu vrei să și ucizi ?", ne învață încă Shylock [62]. Adevăratului legiuitor nu-i este îngăduit să se teamă de altceva decît de nedreptate, însă interesul ridicat la rangul de legiuitor cunoaște numai frica de consecințele dreptului — frica de răufăcători, împotriva cărora există legi. Legile dictate de lașitate se caracterizează prin cruzime, căci lașitatea poate fi energică numai fiind crudă. Interesul personal este însă totdeauna laș, căci inima lui, sufletul lui este un lucru exterior care-i poate fi oricînd smuls sau vătămat. Și cine nu tremură în fața pericolului de a-și pierde inima și sufletul ? Cum să fie uman legislatorul egoist cînd neomenia, o esență materială străină, constituie esența lui supremă ? Quand il a peur, il est terrible *, spune ziarul „National" [63] despre Guizot. Această deviză se poate înscrie în fruntea tuturor *legislațiilor dictate de egoism*, deci și de *lașitate*.

Cînd samoezii omoară o fiară, înainte de a o jupui o asigură în modul cel mai serios că numai rușii îi pricinuiesc acest rău, că un cuțit rusesc o despică și că, prin urmare, trebuie să se răzbune numai împotriva rușilor. Poți transforma legea într-un *cuțit rusesc*, chiar dacă nu ai pretenția să fii un samoed ! Să vedem cum se ajunge la așa ceva !

La § 4 comisia a propus :

„Cînd distanța e mai mare de 2 mile, *guardul silvic care face denunțul* stabilește *valoarea* potrivit prețurilor locale existente".

Împotriva acestei propuneri a protestat un deputat orășenesc care a declarat :

„Propunerea ca pădurarul care a făcut denunțul să facă totodată evaluarea lemnului sustras ar fi foarte riscantă. Nu încape nici o îndoială că acest funcționar care face denunțul merită încredere, dar numai

* Cînd îi e frică, este teribil. — *Nota Trad.*

în ceea ce privește stabilirea faptului însuși, și nicidecum atunci cînd e vorba de stabilirea valorii. Aceasta ar trebui să fie stabilită conform unei evaluări propuse de autoritățile locale și aprobate de consiliul comunal. Ce-i drept, s-a propus ca § 14, potrivit căruia amenda se încasează în folosul proprietarului pădurii, să nu fie adoptat" etc. „Dacă ar rămîne în vigoare § 14, dispoziția de față ar fi de două ori periculoasă, căci este în natura lucrurilor ca pădurarul, care se află în serviciul proprietarului de pădure și este plătit de el, să aprecieze cît mai scump valoarea lemnului sustras".

Dieta a aprobat propunerea comisiei.

Aici avem de-a face cu constituirea jurisdicției patrimoniale [64]. Funcționarul care veghează la respectarea intereselor patrimoniale este totodată, în parte, și judecător. Determinarea valorii constituie o parte a sentinței. Prin urmare, sentința este anticipată în parte în procesul-verbal de denunțare. Guardul silvic care face denunțul face parte din completul de judecată ; el este expertul al cărui aviz este obligator pentru tribunal și el exercită o funcție de la care exclude pe ceilalți judecători. Ar fi absurd să te opui procedurii inchizitoriale, din moment ce e posibil să existe pînă și jandarmi patrimoniali și denunțători care sînt în același timp și judecători.

Dar chiar abstracție făcînd de această violare fundamentală a instituțiilor noastre, la o analiză a calităților guardului silvic care face denunțul devine evident cît de puțin dispune acesta de capacitatea obiectivă de a fi concomitent și cel care stabilește valoarea lemnului sustras.

În calitatea sa de guard silvic, el este personificarea genului protector al lemnului. Protecția, și încă protecția personală, fizică, implică un atașament eficace și activ din partea paznicului pădurii pentru obiectul tutelii sale, un atașament care-l face, ca să spunem așa, să se contopească cu pădurea. Pădurea trebuie să reprezinte pentru el totul, trebuie să aibă pentru el o valoare absolută. Cel care face evaluarea, dimpotrivă, are o atitudine de neîncredere sceptică față de lemnul sustras, îl măsoară cu o privire atentă, prozaică, îi aplică o unitate de măsură profană și vă spune exact cît valorează. Paznicul și cel care trebuie să facă evaluarea sînt două lucruri tot atît de diferite ca și un mineralog și un negustor de minerale. Guardul silvic nu poate evalua valoarea lemnului sustras, căci în fiecare proces-verbal în care taxează valoarea furată el își taxează *propria sa valoare,* deoarece taxează valoarea propriei sale activități ; și credeți oare că

el nu va păzi la fel de bine *valoarea* obiectului său ca și *substanța* lui ?

Funcțiile încredințate unui om pentru care brutalitatea înseamnă o datorie profesională se contrazic nu numai în ceea ce privește obiectul pazei, ci în aceeași măsură și în ceea ce privește *persoanele*.

În calitatea sa de guard silvic, paznicul pădurii este obligat să apere interesele proprietarului particular, dar în calitatea celui care face evaluarea el trebuie în egală măsură să apere interesele contravenientului la regulamentul silvic împotriva pretențiilor exagerate ale proprietarului particular. I se întîmplă poate să facă uz de pumni în interesul pădurii și, în momentul imediat următor, să fie nevoit să lucreze cu capul în interesul dușmanului pădurii. El, interesul personificat al proprietarului de pădure, trebuie să fie o garanție împotriva interesului acestuia.

Guardul silvic este totodată și un denunțător. Procesul-verbal este un denunț. Valoarea obiectului devine deci obiectul denunțului ; guardul silvic își pierde, prin urmare, demnitatea sa judecătorească, iar funcția judecătorului se degradează profund, întrucît nu se mai deosebește în acest moment de funcția de denunțător.

În sfîrșit, guardul silvic denunțător, care nu este apt de a fi expert nici în calitatea sa de denunțător și nici în aceea de guard silvic, este în solda și în serviciul proprietarului de pădure. Cu același drept evaluarea ar fi putut fi încredințată, sub prestare de jurămînt, însuși proprietarului de pădure, întrucît în realitate el a luat în persoana paznicului său doar chipul unei terțe persoane.

Dar, în loc de a considera cel puțin dubios acest rol al guardului silvic denunțător, dieta, dimpotrivă, găsește dubioasă singura dispoziție care, în acest rai al privilegiilor forestiere senioriale, rezervă statului o ultimă aparență de putere, și anume *angajarea pe viață* a guardului silvic. Împotriva acestei dispoziții se protestează în modul cel mai vehement, și furtuna de proteste cu greu a putut să fie domolită prin explicația dată de referent

„că au fost și în trecut diete care au cerut să se renunțe la angajarea pe viață a guardului silvic, însă guvernul nu s-a declarat de acord, considerînd angajarea pe viață drept o măsură de protecție a supușilor".

Prin urmare, dieta s-a tocmit și în trecut cu guvernul ca acesta să renunțe la protecția supușilor lui, și dieta s-a ales

doar cu tocmeala. Să examinăm argumentele, pe cît de generoase pe atît de incontestabile, care s-au adus împotriva angajării pe viață.

Un deputat al comunelor rurale

„găsește că angajarea pe viață a guardului silvic ca o condiție a încrederii ce trebuie să i se acorde va prejudicia interesele micilor proprietari de pădure, iar un altul stăruie ca protecția să fie deopotrivă de eficace pentru micii proprietari de pădure ca pentru cei mari".

Un deputat din starea principilor observă că

„angajările pe viață la particulari sînt contraindicate, și în Franța ele nici nu sînt necesare pentru a insufla încredere în procesele-verbale ale guarzilor silvici; însă trebuie să se facă neapărat ceva pentru a stăvili creșterea numărului de delicte".

Un deputat orășenesc declară:

„Trebuie să se dea crezare tuturor reclamațiilor făcute de guarzii silvici care au fost angajați cu formele cuvenite și care au depus jurămînt. În numeroase comune, și în special pentru proprietarii de parcele mici, angajarea pe viață este, ca să spunem așa, imposibilă. Dispoziția ca numai funcționarilor silvici angajați pe viață să li se acorde încredere ar lipsi pe acești proprietari de orice ocrotire a pădurilor lor. În provincie, comunele și proprietarii particulari au încredințat — și au fost nevoiți să încredințeze în cea mai mare parte — jitarilor și paza pădurilor lor, deoarece proprietatea lor silvică nu e destul de mare pentru a permite angajarea de pădurari *proprii*. Ar fi într-adevăr ciudat dacă acestor jitari, care au depus jurămînt și pentru paza pădurii, nu li s-ar acorda deplină încredere atunci cînd ar constata o sustragere de lemne, în timp ce s-ar bucura de încredere atunci cînd ar denunța o încălcare a regulamentului silvic".

[„Gazeta renană" nr. 303 din 30 octombrie 1842]

Așa au cuvîntat *orașul, satele* și *principii*. În loc să se atenueze diferența dintre drepturile delincventului silvic și pretențiile proprietarului de pădure, se constată, dimpotrivă, că această diferență nu este destul de mare. Aici nu se urmărește cîtuși de puțin să se aplice aceeași unitate de măsură la apărarea intereselor proprietarului de pădure și a celor ale delincventului silvic, ci există doar dorința de a aplica aceeași unitate de măsură la apărarea intereselor marilor proprietari de pădure și ale micilor proprietari. În acest din urmă caz, egalitatea cea mai minuțioasă trebuie să fie lege, în timp ce în primul caz inegalitatea este o axiomă. De ce pretinde micul proprietar de pădure aceeași protecție ca și cel mare? Pentru că ambii sînt proprietari de pădure. Dar proprietarul de pădure și infractorul la regulamentul silvic nu sînt ei oare

amîndoi cetăţeni ai statului. Dacă un mare proprietar de pădure şi unul mic au acelaşi drept la protecţia statului, oare nu au cu atît mai mult acest drept un cetăţean mare şi unul mic?

Atunci cînd deputatul din starea principilor se referă la Franţa — interesul nu cunoaşte antipatii politice —, el omite numai să adauge că în Franţa guardul silvic semnalează faptul, dar nu stabileşte valoarea. Tot aşa uită onorabilul exponent al oraşelor că în cazul de faţă jitarul nu poate fi considerat competent, întrucît nu este vorba numai de constatarea unei sustrageri de lemne, ci şi de stabilirea valorii acestor lemne.

În ce constă esenţa întregului raţionament pe care l-am ascultat pînă acum? Micul proprietar de pădure, ni se spune, nu dispune de *mijloace* pentru a angaja un guard silvic pe viaţă. Ce rezultă din acest raţionament? Rezultă că micul proprietar de pădure nu este în măsură să facă acest lucru. Ce concluzie trage însă micul proprietar de pădure? Că el este în măsură să angajeze un guard silvic revocabil care să facă şi evaluarea. Faptul că este lipsit de mijloace constituie pentru el un drept de privilegiu.

Apoi, micul proprietar de pădure nu are nici mijloacele de a întreţine o *instanţă de judecată* independentă. Prin urmare, statul şi acuzatul să renunţe la o instanţă de judecată independentă şi să lase slugii micului proprietar de pădure dreptul de a judeca sau, dacă nu are slugă, să-i lase slujnicei lui acest drept, iar dacă nu are nici slujnică, atunci să i-l lase lui personal. Nu are oare acuzatul acelaşi drept la puterea judecătorească, ca organ al statului, ca la cea executivă? De ce să nu se organizeze în acest caz şi tribunalul după mijloacele micului proprietar de pădure?

Poate fi oare modificat raportul dintre stat şi acuzat din cauza lipsei de mijloace a particularului — a proprietarului de pădure? Statul are un drept bine determinat faţă de acuzat, deoarece el apare în faţa acestui individ ca stat. De aici rezultă pentru el obligaţia nemijlocită de a se comporta faţă de infractor ca stat şi potrivit caracterului statului. Statul nu numai că are mijloacele de a acţiona în conformitate atît cu raţiunea, generalitatea şi demnitatea sa, cît şi în conformitate cu dreptul, viaţa şi proprietatea cetăţeanului incriminat; dar are în mod indiscutabil şi obligaţia de a dispune de aceste mijloace şi de a le aplica. Nimeni nu va cere acest lucru proprietarului de pădure, a cărui pădure nu este statul şi al cărui suflet nu este sufletul statului. — Ce rezultă de aici? Rezultă

că, întrucît proprietatea privată nu dispune de mijloacele de a se ridica pînă la punctul de vedere al statului, statul are obligaţia de a coborî la mijloacele proprietăţii private, care sînt contrare raţiunii şi dreptului.

Această pretenţie a interesului privat, al cărui suflet meschin nu a fost niciodată luminat şi pătruns de ideea de stat, reprezintă o lecţie serioasă şi temeinică pentru stat. Dacă statul, fie şi într-o singură privinţă, merge pînă acolo încît, în loc să acţioneze potrivit caracterului său, acţionează potrivit caracterului proprietăţii private, rezultă în mod nemijlocit că în ceea ce priveşte forma mijloacelor sale el trebuie să se adapteze limitelor proprietăţii private. Interesul privat este destul de şiret pentru a împinge şi mai departe această consecinţă şi a face din cea mai limitată şi mai mizerabilă formă a sa limita şi regula activităţii de stat. De unde rezultă invers, fără a mai vorbi de înjosirea totală a statului, că împotriva acuzatului sînt puse în mişcare mijloacele cele mai contrare raţiunii şi dreptului, căci scrupulele excesive faţă de interesele proprietăţii private limitate se transformă în mod necesar într-o excesivă lipsă de scrupule faţă de interesele acuzatului. Dar dacă de aici reiese clar că interesul privat tinde să coboare şi coboară statul pînă la rolul de instrument al interesului privat, cum să nu rezulte de aici că o *reprezentare a intereselor private*, a stărilor sociale, caută să coboare şi coboară statul pînă la modul de a gîndi al interesului privat? Orice stat modern, oricît de puţin ar corespunde noţiunii sale, va fi silit la prima încercare practică a unei asemenea puteri legislative să exclame: căile tale nu sînt căile mele şi gîndurile tale nu sînt gîndurile mele!

Cît de puţin întemeiată este angajarea pe un anumit termen a guardului silvic în a cărui atribuţie intră reclamaţiile poate fi demonstrat cel mai bine printr-un argument adus *împotriva* angajării pe viaţă, argument despre care nu se poate spune că a scăpat cuiva din greşeală, deoarece a fost citit. Un membru al stării orăşeneşti, în discursul său citit, a făcut următoarea observaţie:

„Paznicii angajaţi pe viaţă pentru paza pădurilor comunale nu se află şi nu se pot afla sub un control atît de sever ca funcţionarii regali. Orice *imbold* pentru îndeplinirea conştiincioasă a datoriei este *paralizat* prin angajarea pe viaţă. Dacă guardul silvic îşi îndeplineşte măcar pe jumătate îndatoririle sale şi se fereşte să i se poată imputa vreun delict real, vor fi întotdeauna destul de numeroase intervenţiile care să nu permită să i se aplice prevederile § 56 cu privire la concedieri. În aceste

împrejurări, părțile interesate nici nu vor îndrăzni măcar să pună chestiunea concedierilor".

Amintim cum s-a acordat deplină încredere guardului silvic care face denunțul atunci cînd a fost vorba să i se încredințeze să facă evaluarea valorii. Amintim că § 4 era un *vot de încredere* în favoarea acestuia.

Aflăm acum pentru prima dată că e necesar ca guardul silvic care face denunțul să fie supus unui control, și încă unui control sever. Pentru prima dată el nu apare numai ca un om, ci ca un cal, întrucît pintenii și hrana constituie unicul stimulent al conștiinței lui, iar prin angajarea lui pe viață sentimentul datoriei lui este nu numai slăbit, dar chiar complet paralizat. Vedem că egoismul are două feluri de măsuri și de greutăți cu care măsoară și cîntărește oamenii, două concepții despre lume, două feluri de ochelari dintre care unii permit să se vadă lucrurile în negru, iar ceilalți în roz. Cînd este vorba să sacrifice pe alți oameni uneltelor sale și să înfrumusețeze mijloacele sale echivoce, egoismul își pune ochelarii roz, care fac să-i apară uneltele și mijloacele sale într-o aureolă fantastică ; atunci el se amăgește pe sine și pe alții cu visurile plăcute, dar nepractice ale unui suflet delicat și lesne încrezător. Fiecare încrețitură a feței sale este un zîmbet binevoitor. Egoismul strînge mîna adversarului său pînă i-o zdrobește, dar face acest lucru dintr-un sentiment de încredere. Dar iată că dintr-o dată este vorba de propriul lui avantaj ; acum se pune problema ca din culise, unde iluziile scenei dispar, să verifici cu toată atenția utilitatea uneltelor și a mijloacelor. Ca un riguros cunoscător de oameni, el își pune cu precauție și cu neîncredere ochelarii negri ai înțelepciunii, ochelarii practici. Asemenea unui experimentat geambaș, el îi cîntărește pe oameni îndelung și minuțios încît să nu-i scape nimic, și ei îi apar tot atît de mici, de jalnici și de murdari cît este și egoismul însuși.

Nu vrem să polemizăm cu concepția despre lume a egoismului, dar vrem să-l obligăm să fie consecvent. Nu vrem ca să monopolizeze pentru el toată înțelepciunea lumii, lăsînd altora numai fanteziile. Noi opunem doar o clipă spiritului sofistic al interesului privat propriile lui concluzii.

Cum ne-am putea aștepta la o atitudine de imparțialitate față de acuzat din partea guardului silvic care face denunțul atunci cînd va deveni sclavul incontestabil al samavolniciei voastre, dacă, așa cum căutați să-l prezentați voi, el este un om căruia angajarea pe viață nu-i conferă nici pe departe un

sentiment de independenţă, siguranţă şi demnitate în îndeplinirea îndatoririlor sale, ci, dimpotrivă, îi răpeşte orice imbold pentru aceasta? Dacă numai pintenii îl pot determina pe acest om să-şi facă datoria şi dacă tocmai voi purtaţi aceşti pinteni, atunci ce soartă trebuie să prezicem acuzatului care nu poartă nici un fel de pinteni? Dacă nici voi nu sînteţi în stare să exercitaţi un control destul de riguros asupra acestui om, atunci cum să-l poată controla statul sau partea urmărită? Oare nu se aplică mai curînd unei funcţii revocabile tocmai ceea ce dv. afirmaţi despre o funcţie pe viaţă: „Dacă guardul silvic îndeplineşte măcar pe jumătate îndatoririle sale, vor fi întotdeauna destul de numeroase intervenţiile care să nu permită să i se aplice prevederile § 56 cu privire la concedieri"? Oare nu veţi interveni cu toţii pentru dînsul atîta timp cît el îşi îndeplineşte jumătate din îndatoririle sale, acelea de a vă apăra interesele?

Transformarea încrederii naive, excesive faţă de paznicul pădurii într-o neîncredere cicălitoare, chiţibuşară ne dezvăluie esenţa chestiunii. Nu paznicului silvic, ci *vouă înşivă* v-aţi acordat o încredere atît de mare, pretinzînd totodată ca această încredere în voi să devină dogmă pentru stat şi pentru delincventul silvic.

Nu funcţia oficială, nici jurămîntul şi nici conştiinţa paznicului pădurii trebuie să constituie garanţiile acuzatului împotriva voastră, ci sentimentul vostru de dreptate, omenia, dezinteresarea şi cumpătarea voastră reprezintă pentru acuzat garanţii împotriva paznicului pădurii. Controlul vostru este pentru el singura şi ultima garanţie. În reprezentarea nebuloasă pe care vi-o faceţi despre superioritatea voastră personală, în poetica voastră autoîncîntare oferiţi celui în cauză individualităţile voastre ca pavăză împotriva legilor voastre. Mărturisesc că nu împărtăşesc această reprezentare romantică despre proprietarii de pădure. În genere nu cred că nişte persoane trebuie să servească drept garanţie contra legilor; dimpotrivă, cred că legile trebuie să servească drept garanţie contra persoanelor. Şi se va încumeta oare fantezia cea mai îndrăzneaţă să-şi închipuie că nişte oameni care, avînd înalta misiune de a legifera, nu sînt în stare să se ridice nici măcar pentru o clipă de la mentalitatea îngustă, practică, meschină a interesului privat pînă la înălţimea teoretică a unor puncte de vedere generale şi obiective, că nişte oameni care se cutremură chiar şi numai la gîndul unor eventuale prejudicieri, folosind orice mijloace pentru a-şi apăra interesele,

şi-ar putea oare cineva închipui că aceşti oameni vor deveni filozofi în faţa unui pericol real ? Dar nimeni, nici chiar cel mai bun legiuitor, nu are dreptul să pună persoana sa mai presus de legea lui. Nimeni nu este autorizat să-şi acorde sieşi un vot de încredere care poate avea consecinţe pentru terţe persoane.

Următoarele fapte vor arăta dacă aţi fost măcar îndreptăţiţi să cereţi să vi se acorde o încredere specială.

Un deputat orăşenesc declară

„că trebuie să se pronunţe împotriva § 87 întrucît prevederile acestui paragraf ar prilejui cercetări îndelungate şi inutile care ar constitui o încălcare a libertăţii individuale şi a libertăţii relaţiilor comerciale. Nu trebuie considerat în mod anticipat că orice individ este un infractor şi nu trebuie presupus numaidecît că s-a comis un delict înainte de a avea dovezi că el a fost comis".

Un alt deputat orăşenesc spune că acest paragraf trebuie anulat. Ofensa cuprinsă în cuvintele : „oricine trebuie să dovedească de unde are lemnele" — astfel încît oricare cetăţean poate fi suspectat de furt sau de dosire de obiecte furate — ar însemna o imixtiune brutală şi jignitoare în viaţa cetăţenilor. Paragraful a fost adoptat.

Într-adevăr, voi pretindeţi prea mult de la inconsecvenţa umană dacă-i cereţi să proclame principiul neîncrederii acolo unde aceasta este în detrimentul ei, şi principiul încrederii acolo unde aceasta este în folosul vostru, dacă încrederea şi neîncrederea ei trebuie să privească cu ochii interesului vostru privat şi să simtă cu inima interesului vostru privat.

Împotriva angajării pe viaţă se mai aduce încă un argument, despre care este greu de spus ce-l caracterizează mai mult : dispreţul pe care îl provoacă sau ridicolul.

„Apoi nu este admisibil ca *voinţa liberă a persoanelor particulare* să fie în felul acesta în aşa măsură îngrădită ; de aceea trebuie permise numai angajări revocabile".

Este, desigur, o noutate pe cît de îmbucurătoare pe atît de neaşteptată că omul are o voinţă liberă care nu poate fi îngrădită după plac. Oracolele pe care le-am ascultat pînă acum seamănă cu cele ale străvechiului oracol din Dodona [65]. Ele veneau din pădure. Voinţa liberă nu posedă vreo particularitate de castă. Cum să înţelegem atunci această neaşteptată apariţie rebelă a ideologiei ? Căci, în ceea ce priveşte ideile, avem în faţa noastră numai epigoni de-ai lui Napoleon.

Voința proprietarului de pădure cere să i se acorde libertatea de a se răfui în voie cu delincventul silvic cum va crede el de cuviință, în felul cel mai puțin costisitor. Această voință vrea ca statul să-i predea pe răufăcător, lăsîndu-l la discreția ei. Ea pretinde plein pouvoir*. Ea nu combate îngrădirea voinței libere ; ea combate numai *modul* de îngrădire care îngrădește în așa măsură, încît lovește nu numai în delincventul silvic, ci și în proprietarul de pădure. Nu pretinde oare această voință liberă prea multe libertăți ? Nu este ea oare o voință foarte liberă, excepțional de liberă ? Și nu este oare ceva nemaipomenit să ai îndrăzneala de a îngrădi, în secolul al XIX-lea, „în felul acesta în așa măsură" voința liberă a persoanelor particulare care emit legi publice ? Este într-adevăr ceva nemaipomenit.

Dar și reformatorul îndărătnic — voința liberă — trebuie să se înroleze în seria de argumente temeinice în fruntea cărora stă sofismul interesului. Numai că această voință liberă trebuie să-și însușească bunele maniere : ea trebuie să fie o voință liberă precaută, loială, o voință liberă care știe să întocmească lucrurile în așa fel încît sfera ei să coincidă cu sfera arbitrarului persoanelor particulare privilegiate. O singură dată s-a pomenit de voința liberă, și atunci ea a apărut sub înfățișarea unui burtă-verde bine hrănit care aruncă cu buturugi în spiritul voinței raționale. Și, la drept vorbind, ce era să caute acest spirit aici, unde voința este înlănțuită de interesele cele mai meschine și mai egoiste ca sclavul de banca unei galere ?

Culmea acestui întreg raționament poate fi rezumată în următoarea observație care răstoarnă cu capul în jos întreaga chestiune discutată aici :

„Pădurarii și brigadierii regali n-au decît să fie angajați pe viață, dar, cînd e vorba de comune și de persoane particulare, acest procedeu trezește cele mai serioase îngrijorări".

Ca și cum singurul motiv de îndoială n-ar consta în faptul că aici, în locul funcționarilor de stat, acționează slujbași particulari ! Ca și cum angajarea pe viață nu ar fi îndreptată tocmai împotriva persoanei particulare *îndoielnice !* Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité **, adică nimic nu este mai îngrozitor decît logica egoismului.

---

* — deplină putere. — *Nota Trad.*

** — Nimic nu este mai îngrozitor decît logica absurdității ! — *Nota Trad.*

Această logică, care transformă sluga proprietarului de pădure într-un reprezentant al autorității de stat, *transformă autoritatea de stat într-o slugă a proprietarului de pădure*. Orînduirea de stat, ca și rolul diferitelor organe administrative, — totul trebuie dat peste cap pentru a putea fi coborît la rolul de unealtă a proprietarului de pădure și pentru ca interesul acestuia să devină sufletul-motor al întregului mecanism. Toate organele statului devin urechi, ochi, brațe, picioare cu care interesul proprietarului de pădure ascultă, spionează, evaluează, apără, apucă și aleargă.

La § 62 comisia propune să se adauge un ultim alineat în care să se prevadă că incapacitatea de plată a inculpatului trebuie să fie constatată de perceptor, primar și doi reprezentanți ai comunei la domiciliul inculpatului. Un deputat al comunelor rurale găsește că participarea *perceptorului* la această acțiune este în contradicție cu legislația în vigoare. Această contradicție, se înțelege, nu a fost luată în considerație.

La discutarea § 20 comisia a propus :

„În provincia renană, proprietarul de pădure cu drepturi depline să fie autorizat să predea autorităților locale pe deținuți pentru ca zilele de muncă la care aceștia au fost condamnați să fie trecute, respectiv scăzute din contul prestației comunale pe care proprietarul de pădure o datorează comunei".

Împotriva acestei propuneri s-a obiectat

„că primarii nu pot fi folosiți ca executori ai unor membri ai comunei și că munca deținuților nu poate fi primită ca o compensare a muncii care trebuie prestată de salahori sau servitori plătiți".

Raportorul remarcă :

„Chiar dacă pentru domnii primari ar fi o povară să constrîngă pe deținuții silvici recalcitranți și iritați să muncească, este totuși o obligație care decurge din funcția lor să readucă la datorie persoanele aflate sub autoritatea lor care dau dovadă de nesupunere și rea-voință, și nu este oare o *faptă nobilă* aceea de a-l readuce pe drumul cel bun pe deținutul care a apucat pe căi greșite ? Și cine altul în sat dispune pentru aceasta de mai multe mijloace decît d-l *primar ?*"

Și Reinecke (Vulpoiul) la fiecare strecura o vorbă
cu o mutră atît de tristă,
Încît... plîngea norodul cu ochii în batistă...
Încalte Urecheatul era din cale-afară nemîngîiat [66].

Dieta a acceptat propunerea.

[„Gazeta renană" nr 305 din 1 noiembrie 1842]

Bunul domn primar e dator să preia această povară și să facă o faptă nobilă pentru ca d-l proprietar de pădure să se

poată achita fără nici un fel de cheltuieli de datoria sa față de comună. Cu același drept ar putea proprietarul de pădure să folosească pe primar ca bucătar-șef sau ca obărchelner. Nu ar fi oare o faptă nobilă dacă primarul ar ține ordine în bucătăria și în pivnița persoanelor aflate sub autoritatea lui? Infractorul condamnat nu se află sub autoritatea primarului, ci sub aceea a temnicerului. Nu pierde oare primarul mijloacele și demnitatea funcției sale dacă din reprezentantul unei comune devine executorul unor membri ai comunei, cînd se transformă din primar în temnicer? Nu se simt oare jigniți ceilalți membri liberi ai comunei cînd munca lor cinstită în folosul comun e coborîtă la nivelul unei munci corecționale, efectuate în folosul unor indivizi?

De altfel este inutil să etalăm aceste sofisme. D-l raportor să aibă bunătatea să ne spună el însuși cum sînt apreciate frazele umane de către oamenii pe care experiența i-a făcut înțelepți. Iată cum îl pune el pe *proprietarul de pădure* să-l dăscălească pe *proprietarul de pămînt* care face pe umanitaristul:

„Dacă un hoț ar tăia din lanul unui moșier cîteva spice, el i-ar putea spune: «Nu am pîine, de aceea iau cîteva spice din ogorul întins care vă aparține», așa cum cel ce fură lemne spune: «Nu am lemne de foc, de aceea fur lemne din pădure». Pe moșier îl apără articolul 444 din Codul penal, care prevede o pedeapsă de 2—5 ani închisoare pentru tăiatul spicelor; proprietarul de pădure nu se bucură de o ocrotire atît de puternică".

În această din urmă exclamație plină de invidie și de necaz este exprimată întreaga profesie de credință a proprietarului de pădure. De ce ești așa de generos, moșierule, cînd este vorba de interesele *mele*? Fiindcă interesele *tale* au fost puse la adăpost. Prin urmare, să nu ne facem iluzii! Generozitatea ori nu costă nimic, ori aduce un profit. Prin urmare, moșierule, nu vei reuși să-l înșeli pe proprietarul de pădure! Iar tu, proprietarule de pădure, nu-l înșela pe primar!

Ar fi de ajuns și acest intermezzo pentru a dovedi cît de puțin sens pot avea „faptele nobile" în discuțiile noastre, deși întreaga dezbatere dovedește că motivele morale și umane nu constituie în cazul de față decît niște fraze goale. Dar interesul este zgîrcit chiar cu frazele. El le inventează numai atunci cînd are nevoie de ele, cînd îi aduc avantaje considerabile. Atunci el devine elocvent, sîngele îi pulsează mai repede în vine, e capabil chiar de fapte nobile, profitabile pentru dînsul, dar făcute pe socoteala altora, de cuvinte linguși-

toare şi de complimente. Şi toate, toate acestea sînt exploatate numai cu scopul de a face din delincventul silvic o monedă mai curentă de care să se folosească proprietarul de pădure, numai cu scopul de a face din delincventul silvic o afacere rentabilă, numai ca să-şi poată investi într-un mod mai convenabil capitalul, căci delincventul silvic a devenit un capital pentru proprietarul de pădure. Nu este vorba aici de a abuza de primar spre binele delincventului silvic, ci de a abuza de serviciile lui în folosul proprietarului de pădure. Ce destin ciudat şi cît de surprinzător e faptul că, în rarele momente în care se menţionează doar în treacăt un bine problematic pentru delincvent, se garantează un bine incontestabil pentru d-l proprietar de pădure !

Încă un exemplu de asemenea sentinţă umană !

Raportorul : „Legea franceză nu cunoaşte transformarea pedepsei cu închisoarea în muncă în pădure, însă el, raportorul, consideră această transformare o măsură înţeleaptă şi binefăcătoare, căci detenţiunea în închisoare nu duce întotdeauna la îndreptarea condamnatului, ci, dimpotrivă, foarte adeseori la pervertirea lui".

Mai înainte, cînd a fost nevoie ca nişte nevinovaţi să fie transformaţi în infractori, închisorile erau declarate bune, deşi un deputat a spus, referindu-se la cei ce culeg crăci uscate, că în închisori ei vin în contact cu hoţii de meserie. Acum însă instituţiile de corecţie s-au transformat dintr-o dată în instituţii de pervertire, căci în momentul de faţă este în interesul proprietarului de pădure ca închisorile să pervertească. Prin îndreptarea delincvenţilor se înţelege o *sporire a procentelor* pe care delincvenţii au nobila misiune să le aducă proprietarului de pădure.

Interesul nu are memorie, căci el se gîndeşte numai la sine însuşi. *Singurul lucru* care contează este el însuşi, şi asta nu uită niciodată. Contradicţiile nu-l tulbură cîtuşi de puţin, căci niciodată nu intră în contradicţie cu sine însuşi. El este un permanent improvizator, pentru că nu are un sistem, ci recurge doar la *expediente*.

În timp ce argumentele umane şi juridice nu fac nimic altceva decît

> Ce qu'au bal nous autres sots humains,
> Nous appelons faire tapisserie *,

* — Ceea ce la bal noi simpli muritori numim a sprijini pereţii. — *Nota Trad.*

expedientele sînt factorii cei mai activi în mecanismul raţional al interesului. Printre aceste expediente noi remarcăm două, care revin mereu în cursul dezbaterilor, constituind nişte categorii principale : *„motivele serioase"* şi *„consecinţele dăunătoare"*. Îl vedem cînd pe raportorul comisiei, cînd pe un alt membru al dietei acoperind cu scutul unor motive temeinice, înţelepte şi serioase fiecare dispoziţie echivocă şi apărînd-o de săgeţile ripostelor. Vedem cum este respinsă orice concluzie care decurge din premise juridice, invocîndu-se consecinţele lor dăunătoare sau îngrijorătoare. Să ne oprim o clipă asupra acestor expediente elastice, asupra acestor expediente par excellence *, asupra acestor expediente mai mult decît bune în orice împrejurare.

Interesul ştie cum să ponegrească dreptul, înfăţişînd perspectiva consecinţelor dăunătoare, efectele sale asupra lumii exterioare ; totodată el se pricepe să absolve nedreptatea cu ajutorul motivelor serioase, adică retrăgîndu-se în interiorul lumii lui ideale. Dreptul are consecinţe dăunătoare în lumea exterioară, printre oamenii răi ; nedreptatea îşi are motive serioase în inima omului detreabă care o decretează. Însă atît motivele serioase cît şi consecinţele dăunătoare au o trăsătură specifică comună : aceea de a nu privi lucrul în raport cu el însuşi, de a nu trata dreptul ca un obiect de sine stătător, ci, lăsînd la o parte dreptul, să îndrumeze atenţia noastră fie spre lumea exterioară, fie spre propria noastră raţiune ; cu alte cuvinte, ele manevrează *în dosul dreptului.*

În ce constau aceste consecinţe dăunătoare ? Toată expunerea noastră arată că nu trebuie să înţelegem prin aceasta consecinţe dăunătoare pentru stat, pentru lege, pentru acuzat. Tot aşa vom arăta în cîteva cuvinte şi cît se poate de concret că prin consecinţe dăunătoare nu trebuie să se înţeleagă consecinţe dăunătoare pentru *securitatea cetăţenilor.*

Am aflat chiar de la membrii dietei că dispoziţia potrivit căreia „oricine trebuie să dovedească de unde are lemnele" ar însemna o imixtiune brutală şi jignitoare în viaţa cetăţenilor, expunînd pe orice cetăţean unor şicane supărătoare. O altă dispoziţie declară hoţ pe orice om în *păstrarea* căruia se află lemne furate, deşi un deputat afirmă :

„Aceasta poate constitui un pericol pentru mulţi oameni cinstiţi. În vecinătatea mea au fost aruncate în curtea unui om lemne furate, şi acest nevinovat a fost tras la răspundere".

* — prin excelenţă. — *Nota Trad.*

Paragraful 66 condamnă de la patru săptămîni pînă la 2 ani închisoare pe orice cetățean care cumpără o mătură care nu este monopolizată. În legătură cu aceasta, un deputat orășenesc face următoarea observație :

„Acest paragraf amenință cu închisoarea pe toți locuitorii districtelor Elberfeld, Lennep și Solingen".

În sfîrșit, au fost încredințate *militarilor,* nu numai ca un drept, ci și ca o obligație, supravegherea și îndeplinirea funcțiilor polițienești privind delictele silvice și braconajul, deși în art. 9 al Codului penal se vorbește numai de funcționari care se află sub supravegherea procurorilor statului și pot fi deci urmăriți nemijlocit de aceștia, ceea ce nu e cazul cu militarii. Prin aceasta este amenințată atît independența tribunalelor cît și libertatea și securitatea cetățenilor.

Nu este deci cîtuși de puțin vorba de consecințe dăunătoare pentru securitatea cetățenească, ci, dimpotrivă, însăși securitatea cetățenească este privită aici ca o *circumstanță avînd consecințe dăunătoare.*

Ce înseamnă, prin urmare, consecințe dăunătoare ? Dăunător este ceea ce aduce prejudicii intereselor proprietarului de pădure. Dacă, prin urmare, consecințele dreptului sînt defavorabile proprietarului de pădure, ele reprezintă consecințe dăunătoare. Și în acest caz interesul dă dovadă de perspicacitate. Dacă mai înainte el nu a văzut ceea ce se vede cu ochiul liber, el vede acum chiar ceea ce se poate vedea numai cu microscopul. Lumea întreagă este pentru el bună ca sarea în ochi, o lume plină de primejdii tocmai pentru că nu este lumea unui singur interes, ci lumea multor interese. Interesul privat se consideră scop final al lumii. Prin urmare, dacă dreptul nu realizează acest scop final, atunci el este un drept care contravine scopului. Un *drept în detrimentul interesului privat* este, prin urmare, un *drept cu consecințe dăunătoare.*

Dar poate că *motivele serioase* sînt mai bune decît consecințele dăunătoare !

Interesul nu gîndește, ci calculează. Motivele joacă la el rolul unor cifre. Motivul este un temei pentru desființarea temeiurilor juridice ; și cine se mai îndoiește că interesul privat are destule temeiuri pentru a atinge acest scop ? Seriozitatea motivului constă în elasticitatea, adaptată la fiecare caz în parte, cu care el știe să se îndepărteze de situația faptică obiectivă și să se legene pe sine și pe alții în iluzia că nu

trebuie să te gîndeşti la fapta bună, ci este de ajuns ca, atunci cînd săvîrşeşti o faptă rea, să ai gînduri bune.

Pentru a relua iarăşi firul expunerii noastre, vom face mai întîi o completare la faptele nobile recomandate d-lui primar.

„Comisia a propus ca § 34 să fie modificat precum urmează: dacă inculpatul cere citarea guardului silvic care întocmeşte procesul-verbal, el este obligat să depună *anticipat* spezele aferente la judecătoria silvică".

Statul şi judecătoria nu trebuie să facă nimic gratuit în interesul inculpatului. Este necesar ca plata să se facă anticipat, ceea ce, evident, îngreuiază de la bun început confruntarea guardului silvic care a făcut denunţul cu acuzatul.

O faptă nobilă. O singură faptă nobilă! Dăm un regat pentru o faptă nobilă! Dar singura faptă nobilă care a fost propusă trebuie s-o săvîrşească d-l primar spre binele d-lui proprietar de pădure. Primarul este reprezentantul faptelor nobile, el este întruchiparea lor, şi prin această sarcină care, într-un spirit de dureroasă abnegaţie, i-a fost impusă primarului s-a încheiat şi s-a terminat pentru totdeauna seria faptelor nobile.

Dacă, în slujba statului şi spre binele moral al infractorului, d-l primar trebuie să facă mai mult decît este datoria lui, atunci n-ar trebui oare d-nii proprietari de pădure, în numele aceluiaşi bine, să ceară *mai puţin* decît este în *interesul* lor?

S-ar putea crede că răspunsul la această întrebare a şi fost dat în partea deja examinată a dezbaterilor, dar aceasta ar fi o greşeală. Vom trece acum la *stabilirea sancţiunilor*.

„Un deputat al nobilimii consideră că proprietarul de pădure nu este încă îndeajuns de despăgubit chiar dacă (pe lîngă simpla recuperare a valorii) i-ar reveni şi amenzile, întrucît adeseori acestea nu ar putea fi încasate".

Un deputat orăşenesc observă:

„Dispoziţiile acestui paragraf (§ 15) ar putea avea consecinţele cele mai grave. Proprietarul de pădure ar primi în felul acesta o *triplă* despăgubire, şi anume valoarea, apoi amenda, care reprezintă de 4, de 6 şi chiar de 8 ori valoarea, şi, în fine, o despăgubire specială care adeseori va fi stabilită într-un mod absolut arbitrar şi care ar fi mai mult rezultatul unei ficţiuni decît al realităţii. În orice caz, el crede că ar trebui stabilit ca pretenţia la despăgubirea specială menţionată să fie formulată chiar la judecătoria silvică şi specificată în hotărîrea acestei judecătorii.

Că decurge din însăşi natura lucrurilor că paguba nu se poate baza doar pe procesul-verbal, ci trebuie dovedită în mod special".

În legătură cu aceasta, raportorul şi un alt membru al dietei au explicat în ce mod s-ar putea obţine, în diferitele cazuri citate de ei, *valoarea suplimentară* menţionată aici. Paragraful a fost adoptat.

Infracţiunea devine o loterie, la care proprietarul de pădure poate chiar să cîştige dacă are noroc. El poate să primească o valoare suplimentară, dar el poate face şi o afacere rentabilă prin faptul că, pe lîngă valoarea propriu-zisă pe care o primeşte oricum, încasează şi o amendă de 4, de 6 sau de 8 ori mai mare decît această valoare. Dar dacă în afară de simpla valoare primeşte şi o despăgubire specială, atunci amenda de 4, de 6 sau de 8 ori mai mare înseamnă în orice caz un cîştig net. Dacă un reprezentant al nobilimii crede că amenzile cuvenite nu reprezintă o garanţie suficientă, întrucît adeseori ele nu pot fi încasate, atunci în nici un caz încasarea lor nu va fi uşurată prin faptul că, în afara lor, mai trebuie încasată valoarea şi despăgubirea. De altfel vom vedea cum se procedează pentru a face inofensivă această insolvabilitate a inculpatului.

Ar fi putut oare proprietarul de pădure să-şi asigure mai bine lemnele decît prin sistemul de mai sus care transformă infracţiunea în rentă? Ca un comandant priceput, el transformă atacul împotriva lui într-o garanţie sigură de victorie şi de cîştig, căci pînă şi valoarea suplimentară a lemnului — această fantezie economică — se transformă, datorită furtului, într-o substanţă. Proprietarului de pădure trebuie să i se asigure nu numai lemnele sale, dar şi afacerile sale cu lemne, în timp ce omagiul comod pe care-l aduce el vătafului său — statul — constă în faptul că nu-i plăteşte serviciile. A transforma sancţionarea infracţiunii astfel încît o victorie a dreptului asupra atentatelor împotriva dreptului să devină o victorie a egoismului asupra atentatelor împotriva egoismului — iată o idee genială.

Atragem însă în mod special atenţia cititorilor noştri asupra dispoziţiei § 14, dispoziţie care ne determină să renunţăm la obiceiul de a considera leges barbarorum [61] drept legi ale barbarilor. Căci *pedeapsa* ca atare, adică restabilirea unui drept care nu trebuie confundat cu achitarea valorii şi despăgubirea pierderilor, adică restabilirea proprietăţii private, se transformă dintr-o *pedeapsă publică* într-o *compensaţie* acordată unor particulari; banii încasaţi din amenzi nu intră în

vistieria statului, ci în caseta particulară a proprietarului de pădure.

Ce-i drept, un deputat orășenesc face remarca : „Aceasta este în contradicție cu demnitatea statului și cu principiile unei justiții penale echitabile" ; însă un deputat al nobilimii „face apel la sentimentul de dreptate și de echitate al adunării în vederea apărării intereselor proprietarului de pădure", prin urmare la un sentiment de dreptate și de echitate *cu totul aparte*.

Popoarele barbare pun să i se plătească păgubașului pentru o anumită infracțiune o anumită compensație bănească (amendă). Noțiunea de pedeapsă publică a luat naștere abia în opoziție cu acest punct de vedere care consideră infracțiunea numai o lezare a individului. Dar poporul și teoria care să binevoiască să revendice pentru individ dreptul de a aplica pedeapsa, atît pe cea privată cît și pe cea publică, încă n-au fost inventate.

Desigur, un quid pro quo * total trebuie să fi indus în eroare dieta. Proprietarul de pădure legiuitor și-a confundat pentru o clipă rolurile, pe cel de legiutor cu cel de proprietar de pădure. O dată, ca proprietar de pădure, a obligat pe hoț să-i plătească lemnele, iar a doua oară, ca legiuitor, l-a obligat să-i plătească pentru *intențiile* lui *frauduloase*, și din întîmplare proprietarul de pădure a fost acela care a primit de două ori plata. Prin urmare, nu mai avem de-a face cu simplul droit des seigneurs **. Trecînd prin epoca dreptului public am ajuns la epoca dreptului patrimonial dublat, potențat. Proprietarii patrimoniali folosesc progresul epocii, care se opune pretențiilor lor, pentru a uzurpa atît pedeapsa particulară, specifică concepțiilor barbare, cît și pedeapsa publică, specifică concepțiilor moderne.

Prin restituirea valorii și acordarea în plus a unei despăgubiri speciale nu mai există nici un raport între hoțul de lemne și proprietarul de pădure, deoarece delictul a fost complet lichidat. Atît hoțul cît și proprietarul au revenit pe de-a-ntregul la situația lor anterioară. Prin furtul de lemne proprietarul de pădure a fost afectat numai în măsura în care a avut de suferit pădurea, iar nu în măsura în care a fost încălcat dreptul. Proprietarul de pădure a fost atins numai de partea senzorială a delictului ; esența criminală a faptei nu o constituie însă atentatul împotriva lemnului ca ceva

* — confundarea unui lucru cu altul. — *Nota Trad.*
** — drept seniorial. — *Nota Trad.*

material, ci atentatul împotriva laturii lui statale, împotriva dreptului de proprietate ca atare, adică realizarea unei concepții contrare dreptului. Are oare proprietarul de pădure cumva pretenții personale față de concepția juridică a hoțului? Și ce altceva înseamnă majorarea pedepsei în caz de recidivă decît o pedepsire a concepției infractorului? Sau poate oare proprietarul de pădure să aibă revendicări personale acolo unde nu are nici un drept la pretenții personale? Oare înainte de furtul lemnelor proprietarul de pădure întruchipa statul? Nu, dar după furtul lemnelor el devine întruchiparea statului. Lemnele au o calitate destul de ciudată: îndată ce au fost furate, ele conferă proprietarului lor calități proprii statului, pe care înainte nu le avea. Proprietarului de pădure nu i se poate, desigur, restitui decît ce i s-a luat. Dacă i se restituie statul — și acesta îi este restituit din moment ce în afară de dreptul privat el capătă și un drept public asupra delincventului —, atunci înseamnă că și statul i-a fost furat, înseamnă că statul a constituit proprietatea lui particulară. Hoțul de lemne, ca un al doilea Cristofor, a purtat pe umerii săi, în buturugile furate, însuși statul.

Pedepsirea publică înseamnă concilierea infracțiunii cu rațiunea de stat; ea este de aceea un drept al statului, dar un drept pe care statul nu-l poate ceda unor persoane particulare, după cum un om nu poate ceda altcuiva conștiința sa. Orice drept pe care statul îl exercită împotriva infractorului este în același timp un drept public al infractorului. Nici un fel de substituire de verigi intermediare nu poate transforma raportul delincventului față de stat într-un raport față de persoane particulare. Chiar dacă s-ar admite ca statul să renunțe la drepturile sale, cu alte cuvinte să se sinucidă, totuși renunțarea de către stat la obligațiile sale nu ar fi numai nepăsare, ci o crimă.

Proprietarul de pădure nu poate primi, prin urmare, de la stat un drept privat asupra pedepsei publice, după cum nici el însuși, ca atare nu are vreun drept să pedepsească. Dar dacă eu, din lipsă de pretenții legitime, transform infracțiunea unei terțe persoane într-o sursă personală de venit pentru mine, nu devin prin aceasta complicele ei? Sau sînt într-o mai mică măsură complicele ei pentru că asupra ei se abate pedeapsa, iar mie îmi revin beneficiile infracțiunii? Vina nu se micșorează prin faptul că o persoană particulară abuzează de calitatea ei de legiuitor ca să-și aroge sie însăși

drepturi de stat datorită infracțiunii comise de niște terțe persoane. Delapidarea de bani publici, de bani ai statului, este o crimă de stat, iar amenzile nu sînt ele oare bani publici, bani ai statului ?

Hoțul de lemne a sustras lemne de la proprietarul de pădure, dar acesta s-a folosit de hoț pentru a sustrage *statul însuși*. Că aceasta este absolut adevărat, o dovedește § 19, care nu se mulțumește cu amenda, ci formulează totodată și pretenții la *persoana* acuzatului. Potrivit § 19, delincventul silvic este pur și simplu dat pe mîna proprietarului de pădure prin faptul că *este obligat* să *presteze muncă în pădure,* ceea ce, după părerea unui deputat orășenesc,

„ar putea duce la mari inconveniente. El vrea numai să atragă atenția asupra pericolului pe care-l prezintă aplicarea acestei pedepse unor persoane de alt sex".

Un deputat al nobilimii dă un răspuns cu adevărat memorabil :

„Este, desigur, tot atît de necesar pe cît de util ca la discutarea unui proiect de lege să dezbatem și să stabilim mai întîi principiile lui ; dar din moment ce acest lucru a fost făcut, nu mai e cazul ca la discutarea fiecărui paragraf în parte să ne întoarcem din nou la aceste principii" ;

după aceasta paragraful a fost adoptat fără *nici* o *obiecție*.

Dacă sînteți atît de îndemînatici încît să porniți de la niște principii proaste, veți obține un titlu de drept infailibil asupra unor consecințe proaste. Ce-i drept, ați putea crede că nulitatea principiului se manifestă prin anomalia consecințelor sale, dar, dacă cunoașteți lumea, veți înțelege că omul înțelept e în stare să epuizeze pînă la ultima consecință ceea ce a reușit să obțină o dată. Ne miră numai faptul că proprietarul de pădure nu are dreptul să facă și foc în sobă cu hoții de lemne. Întrucît problema se referă nu la drept, ci la principiile de la care binevoiește dieta să pornească, acestei concluzii nu i-ar sta în cale nici măcar un fir de nisip.

În contradicție directă cu dogma enunțată mai sus, o scurtă privire retrospectivă ne arată cît de necesar ar fi fost ca la fiecare paragraf în parte să fie discutate din nou principiile, și totodată, că votînd aceste paragrafe, aparent fără nici o legătură între ele, paragrafe inserate la un interval apreciabil unul de altul, s-a obținut prin vicleșug să fie *adoptată* o dispoziție după alta, prin faptul că, după ce prima a fost votată, la următoarele s-a renunțat pînă și la *aparența* condiției care a stat la baza adoptării primei dispoziții.

[„Gazeta renană" nr. 307 din 3 noiembrie 1842]

Atunci cînd, cu prilejul discutării § 4, a fost vorba să se încredinţeze guardului silvic care face denunţul dreptul de a evalua paguba, un deputat orăşenesc a făcut următoarea observaţie :

„Dacă propunerea ca amenzile să fie vărsate în vistieria statului nu ar fi aprobată, dispoziţia de faţă ar fi de două ori periculoasă".

Şi este limpede că guardul silvic are mai puţine motive să supraevalueze paguba atunci cînd face evaluarea în interesul statului decît atunci cînd o face în interesul patronului său. Dar deputaţii au fost destul de abili să evite discutarea acestui punct şi să lase să se creadă că § 14, care atribuie amenzile proprietarului de pădure, ar putea fi respins. În felul acesta a fost adoptat § 4. După ce au fost votate vreo 10 paragrafe s-a ajuns în sfîrşit la § 14, datorită căruia § 4 capătă un sens schimbat şi periculos. Dar legătura între aceste două paragrafe este complet ignorată, § 14 este adoptat, iar banii proveniţi din amenzi urmează să ia drumul casetei particulare a proprietarului de pădure. Principalul, ba chiar singurul argument care se invocă în sprijinul acestei hotărîri este interesul proprietarului de pădure, care, se spune, nu este despăgubit în suficientă măsură prin simpla restituire a valorii furtului. Dar în § 15 se dă iarăşi uitării faptul că amenzile au fost atribuite proprietarului de pădure şi se decretează că i se cuvine, în afară de simpla valoare a daunelor, şi o despăgubire specială pe motiv că aici e vorba de o valoare suplimentară, ca şi cum el n-ar fi primit ceva în plus prin amenzile care i se plătesc. S-a mai făcut chiar observaţia că amenzile nu pot fi încasate întotdeauna. Aşadar, mai întîi lucrurile sînt *prezentate* în aşa fel ca şi cum numai în privinţa banilor ar fi vorba să se ia locul statului, dar în § 19 această mască este lepădată şi se revendică nu numai banii, ci şi persoana infractorului însuşi, nu numai buzunarul omului, ci şi omul însuşi.

În acest loc intervine în mod net şi făţiş, ba chiar cu o sinceritate conştientă, metoda înşelăciunii, deoarece ea nu mai şovăie să se proclame principiu.

Simpla restituire a valorii şi despăgubirea pentru daunele pricinuite dădeau, desigur, proprietarului de pădure numai dreptul la o *pretenţie particulară* faţă de delincventul silvic, pentru a cărei realizare îi stau la dispoziţie instanţele de judecată civile. Dacă delincventul silvic nu poate plăti, atunci

proprietarul de pădure se află în situaţia oricărei persoane particulare care are un debitor insolvabil, ceea ce bineînţeles, nu-i conferă creditorului nici un drept la muncă forţată, la corvezi, într-un cuvînt la o *iobăgie temporară* a delincventului. Ce-i conferă, atunci, proprietarului de pădure dreptul de a avea această pretenţie? *Amenzile!* Revendicînd amenzile, proprietarul de pădure a revendicat, după cum am văzut, în afara dreptului său privat şi un *drept de stat* asupra delincventului, luînd el locul statului. Dar, asigurîndu-şi pentru sine amenzile, proprietarul de pădure a ascuns în mod prudent faptul că şi-a asigurat *însuşi dreptul de a pedepsi.* Înainte el înţelegea prin *amenzi bani,* pe cînd acum el le consideră o *pedeapsă* şi recunoaşte triumfător că, datorită amenzilor, el a transformat dreptul public într-o proprietate a sa privată. În loc să se cutremure în faţa acestei consecinţe pe cît de revoltătoare pe atît de criminale, el foloseşte această consecinţă tocmai pentru că este o consecinţă. Dacă bunul simţ afirmă că este contrar dreptului nostru, că este contrar oricărui drept să îngădui unui cetăţean al statului să dispună de un altul ca de un iobag temporar, i se răspunde dînd din umeri că principiile au fost deja discutate, deşi în realitate nu au existat nici principii, nici discuţie. În felul acesta proprietarul de pădure obţine prin vicleşug, cu ajutorul amenzilor, *persoana delincventului.* Abia § 19 dezvăluie sensul echivoc al paragrafului 14.

Vedem astfel că § 4 ar fi trebuit să fie anulat de § 14, § 14 de § 15, § 15 de § 19, iar § 19 însuşi ar fi trebuit să fie pur şi simplu anulat, anulînd întregul principiu penal tocmai pentru că în § 19 se manifestă tot caracterul vicios al acestui principiu.

Nici nu se poate o mai abilă aplicare a principiului divide et impera *. La paragraful care precede nu te gîndeşti la cel următor, iar la paragraful următor uiţi de cel precedent. Unul a fost deja discutat, iar celălalt încă nu, aşa că, datorită unor motive direct opuse, amîndouă stau mai presus de orice discuţie. Principiul recunoscut este însă „sentimentul de dreptate şi de echitate în vederea apărării intereselor proprietarului de pădure", care este direct opus sentimentului de dreptate şi de echitate în vederea apărării intereselor aceluia al cărui avut este doar viaţa, libertatea, omenia, titlul de cetăţean, care nu are altă proprietate decît pe sine însuşi.

* — dezbină şi stăpîneşte. — *Nota Trad.*

Iată cît de departe am ajuns. — Proprietarul de pădure primește, în locul buturugii, ceea ce altădată a fost un om.

Shylock: O, prea-nvățatule judecător! Halal sentință!
Vino, gata fii!
Portia: Așteaptă-oleacă! Mai e încă ceva:
Sinetul nu-ți dă nici un pic de sînge.
Cuvîntu-i lămurit: „un funt de carne".
Fă după zapis: un funt de carne.
Dar dacă, la tăiat, tu vei vărsa
Un strop de sînge creștinesc: moșia ta
Și-averea-ți, după legea Veneției,
Trec, dintr-o dată, în mîna statului...
Gratiano: Prea dreptul judecător! Auzi, evreule, cîtă știință!
Shylock: Așa e legea?
Portia: Vezi-o tu însuți![67]

O veți vedea și voi îndată!

Pe ce vă întemeiați voi pretențiile voastre de a face dintr-un delincvent silvic iobagul vostru? Pe amenzi. Noi am demonstrat că nu aveți dreptul la amenzi. Dar să nu mai vorbim de asta. În ce constă principiul vostru de bază? El constă în asigurarea interesului proprietarului de pădure, chiar dacă din această cauză ar trebui să piară lumea dreptului și a libertății. Pentru voi nu încape nici o discuție că *daunele* pricinuite vouă de către delincventul silvic trebuie *compensate într-un fel sau altul.* Această bază anchilozată a raționamentului vostru este atît de putredă, că este de ajuns o singură adiere a rațiunii sănătoase pentru a o sfărîma în mii de bucăți.

Statul poate și trebuie să spună: eu sînt o garanție a dreptului împotriva oricăror factori întîmplători. Singur dreptul e nemuritor în mine; de aceea vă dovedesc că infracțiunea este muritoare, prin faptul că o suprim. Dar statul nu poate și nu trebuie să spună: un interes privat, o existență determinată a proprietății, o parcelă de pădure, un copac, o așchie de lemn — și, în comparație cu statul, copacul cel mai mare este abia o așchie — sînt asigurate împotriva tuturor factorilor întîmplători, sînt nemuritoare. Statul nu poate să acționeze împotriva naturii lucrurilor, el nu poate să apere finitul de condițiile cărora le e supus acesta; nu poate să-l apere de factorii întîmplători. Așa cum statul, atîta timp cît infracțiunea n-a fost *încă* comisă, nu poate să garanteze proprietatea voastră împotriva oricărei întîmplări, tot așa infracțiunea nu poate schimba această natură nesigură a proprietății voastre în contrariul ei. Desigur, statul va asigura interesul vostru privat în măsura în care el poate fi asigurat prin legi raționale și măsuri preventive raționale, dar statul nu poate recunoaște

pretenţiei voastre particulare faţă de infractor alt drept decît acela al tuturor pretenţiilor particulare : protecţia pe care o acordă instanţele judecătoreşti civile. Dacă, datorită insolvabilităţii infractorului, nu puteţi obţine pe această cale o compensaţie, nu rezultă de aici nimic altceva decît că *orice cale legală* pentru obţinerea acestei compensaţii a fost epuizată. Pămîntul nu-şi iese din orbita lui din această pricină, statul nu părăseşte calea luminoasă a dreptăţii, iar voi veţi afla că tot ce e pămîntesc e trecător, ceea ce, ţinînd seamă de religiozitatea voastră profundă, nu va constitui pentru voi o noutate picantă sau un lucru mai neobişnuit decît furtuna, incendiul şi frigurile. Dar dacă statul ar vrea să-l transforme pe infractor în iobagul vostru temporar, atunci ar însemna că nemurirea dreptului este sacrificată interesului vostru privat mărginit. El ar dovedi prin aceasta infractorului caracterul muritor al dreptului, în timp ce pedeapsa ar trebui să-i dovedească caracterul nemuritor al dreptului.

Atunci cînd, pe vremea regelui Filip, oraşul Anvers ar fi putut destul de uşor să oprească înaintarea spaniolilor prin inundarea teritoriului său, breasla măcelarilor nu a admis acest lucru, deoarece pe izlazurile de acolo se aflau la păşune boii ei graşi [68]. Voi cereţi ca statul să renunţe la domeniul său spiritual numai pentru ca buturugile voastre să fie răzbunate.

Mai urmează să ne ocupăm de încă cîteva dispoziţii de ordin secundar ale paragrafului 16. Un deputat orăşenesc observă :

„Potrivit legislaţiei încă în vigoare, opt zile de închisoare echivalează cu o amendă în bani de 5 taleri. Nu există un motiv suficient pentru a renunţa la această prevedere" (adică să se înlocuiască cele 8 zile cu 14 zile).

La acest paragraf comisia propusese următorul amendament :

„În nici un caz să nu se condămne la mai puţin de 24 de ore închisoare".

Cînd s-a observat că acest minim este prea mare, un reprezentant al nobilimii a obiectat :

„În legislaţia silvică franceză nu există pedeapsă mai mică de trei zile".

În aceeaşi clipă în care dieta, în opoziţie cu legea franceză, înlocuieşte 5 taleri cu 14 zile închisoare, în loc de 8, ea

se opune din respect față de legea franceză înlocuirii a 3 zile de închisoare cu 24 de ore.

Deputatul orășenesc amintit mai sus observă apoi :

„În orice caz, a transforma în 14 zile închisoare amenda de 5 taleri pentru sustragerea de lemne, care, oricum, nu poate fi privită ca o infracțiune pasibilă de o pedeapsă grea, ar fi o măsură cît se poate de aspră. Aceasta ar avea drept consecință faptul că unui om înstărit, care dispune de bani pentru a se răscumpăra, i se va aplica o pedeapsă simplă, pe cînd celui sărac i se va da o pedeapsă dublă".

Un deputat al nobilimii observă că în regiunea Cleve s-au comis numeroase delicte silvice numai pentru a ajunge la închisoare și a primi astfel rația de deținut. Nu demonstrează oare acest deputat al nobilimii tocmai ceea ce a vrut el să combată, și anume că numai foamea și lipsa de adăpost împing pe oameni la încălcarea regulamentului silvic ? Constituie oare această mizerie îngrozitoare o circumstanță agravantă ?

Același *deputat orășenesc* spune mai departe :

„Reducerea rației de hrană, care a mai fost criticată aici, este o măsură prea dură și mai ales impracticabilă cînd e vorba de *munci corecționale*".

Mai mulți deputați se declară împotriva reducerii rației de hrană pînă la regimul de *pîine* și *apă* ca fiind o măsură prea aspră. Un deputat al comunelor rurale observă că în districtul Trier s-a introdus deja reducerea rației și că această măsură s-a dovedit foarte *eficace*.

De ce atribuie onorabilul orator tocmai apei și pîinii rezultatele bune obținute la Trier, și nu — să zicem — *intensificării sentimentului religios*, de care dieta a știut să vorbească atît de mult și de înduioșător ? Cine ar fi bănuit atunci că pîinea și apa sînt adevărate mijloace de mîntuire ! La unele dezbateri ai fi crezut că a reînviat parlamentul sfinților [69] din Anglia. Pe cînd acum ? În loc de rugăciune, încredere și cîntece, — pîine și apă, închisoare și muncă în pădure ! Cîtă generozitate cînd e vorba de fraze frumoase menite să asigure locuitorilor Renaniei un loc în rai ; și aceeași risipă de generozitate pentru a pune la regim de pîine și apă o întreagă clasă de locuitori din Renania și a o mîna cu biciul la muncă forțată în pădure — o idee pe care nici măcar un proprietar olandez de plantații nu și-ar permite s-o aplice față de negrii lui. Ce dovedește oare acest lucru ? El dovedește că este ușor

să fii sfînt atunci cînd nu vrei să fii uman. Numai astfel va putea fi înțeles următorul pasaj:

„Un membru al dietei a opinat că prevederile § 23 sînt *inumane*; totuși ele au fost acceptate".

În afară de faptul că este *inuman*, nu mai aflăm nimic despre acest paragraf.

Întreaga noastră expunere a dovedit că dieta face din puterea executivă, autoritățile administrative, existența acuzatului, ideea de stat și chiar din infracțiune și pedeapsă simple *mijloace materiale ale interesului privat*. În consecință, și *sentința judecătorească* este privită ca un simplu mijloc, iar *puterea legală a sentinței* ca o formalitate inutilă.

„Comisia propune ca din § 6 să se scoată cuvintele: «*avînd putere legală*», deoarece adoptarea lor ar pune la îndemîna hoților de lemne, la condamnările în contumacie, un mijloc de a se sustrage în caz de recidivă de la o pedeapsă mai aspră; mai mulți deputați protestează însă împotriva acestui argument și declară că trebuie să se opună propunerii comisiei de a înlătura din § 6 al proiectului expresia «*sentință cu putere legală*». Această calificare a sentințelor a fost dată, desigur, atît aici cît și în paragraf, nu fără o motivare juridică. Firește că s-ar realiza mai ușor și mai frecvent intenția unei pedepsiri mai grave a recidivei dacă orice primă sentință judecătorească ar fi suficientă pentru a motiva aplicarea pedepsei mai grave. Se pune însă întrebarea dacă e cazul să se sacrifice astfel *interesului ocrotirii pădurii*, subliniat de referent, un *principiu juridic esențial*. Nu putem fi de acord ca încălcarea unui principiu procedural indiscutabil să imprime calitatea de sentință legală unei sentințe care nu are încă putere legală. Un alt deputat orășenesc a propus, la rîndul său, respingerea amendamentului comisiei. Amendamentul, socoate el, încalcă prevederile Codului penal conform cărora nici o pedeapsă nu poate fi înăsprită înainte ca prima pedeapsă să fi fost stabilită printr-o sentință cu putere legală. La aceasta referentul răspunde: «*Această lege constituie în ansamblul ei o lege excepțională*, și din această cauză este admisibilă și *o dispoziție excepțională* cum este cea propusă». Propunerea comisiei de a elimina expresia «avînd putere legală» *a fost adoptată*".

Sentința există numai pentru a constata recidiva. Formele judecătorești reprezintă, pentru febrilul și nesățiosul interes privat, niște piedici supărătoare și inutile pe care i le pune în cale o pedantă etichetă juridică. Procesul nu este decît o escortă sigură care trebuie să însoțească pe adversar la închisoare, o simplă pregătire pentru execuție; atunci cînd are pretenția de a fi mai mult decît atît, procesul este redus la tăcere. Teama egoismului pîndește, calculează și combină în modul cel mai exact cum ar putea adversarul să folosească pentru sine terenul juridic pe care trebuie să te aventurezi și să-l accepți ca pe un rău necesar pentru a te întîlni cu adver-

sarul, şi încearcă apoi, prin contramanevrele cele mai abile, să-i prevină acţiunile. Pornit să-ţi impui fără nici o restricţie interesele private, te loveşti de dreptul însuşi ca de o piedică şi îl tratezi ca pe o piedică. Încerci să închei o tranzacţie cu el, te tocmeşti cu el, reuşeşti să-i smulgi din cînd în cînd un principiu, îl potoleşti implorîndu-l să ia în considerare şi dreptul interesului, îl baţi pe umăr, îi şopteşti la ureche că e vorba doar de o excepţie şi că nu există regulă fără excepţie, într-un cuvînt cauţi ca prin terorismul şi rigurozitatea pe care i-o îngădui faţă de duşman să-l despăgubeşti, ca să spunem aşa, pentru elasticitatea echivocă a conştiinţei cu care tratezi dreptul ca garanţie a acuzatului şi ca obiect de sine stătător. Interesul dreptului are voie să vorbească numai în măsura în care el este dreptul interesului, dar trebuie să tacă de îndată ce intră în conflict cu această persoană sacră.

Proprietarul de pădure care *a pedepsit* el însuşi este atît de consecvent încît judecă tot el, căci el îşi asumă în mod vădit rolul de judecător atunci cînd declară legală o sentinţă lipsită de putere legală. Cît de absurdă şi nepractică este, în genere, iluzia că poate exista un judecător imparţial cînd legiuitorul este părtinitor. La ce foloseşte o sentinţă dezinteresată atunci cînd legea este interesată ? Judecătorul poate doar să formuleze interesul legii cu o rigurozitate puritană ; el poate numai s-o aplice fără menajamente. Imparţialitatea este în acest caz forma sentinţei, iar nu conţinutul ei. Legea anticipează conţinutul. Dacă procesul nu este altceva decît o formă fără conţinut, atunci o asemenea bagatelă formală nu are o valoare de sine stătătoare. Potrivit acestei păreri, dreptul chinez ar deveni drept francez dacă l-ai sili să se încadreze în procedura franceză ; *dreptul material* îşi are însă *procedura* sa *specifică, necesară.* Şi aşa cum în dreptul chinez figurează în mod necesar bastonul, aşa cum de codul penal medieval se leagă în mod necesar ca formă a procesului tortura, în mod tot atît de necesar procesul public, liber impune un conţinut public prin natura sa, dictat de libertate, şi nu de interesul privat. Între proces şi drept există o legătură tot atît de strînsă ca, bunăoară, între formele plantelor şi plantele înseşi, între formele animalelor şi carnea şi sîngele animalelor. *Unul şi acelaşi* spirit trebuie să însufleţească procesul şi legile, căci procesul este numai *forma de viaţă a legii,* prin urmare manifestarea vieţii ei interioare.

Piraţii din Tidong [70] rup braţele şi picioarele prizonierilor lor pentru a fi siguri de ei. Pentru a fi siguri de delincvenţii

silvici, dieta nu numai că a rupt brațele și picioarele dreptului, dar i-a străpuns și inima. Considerăm de aceea că meritul dietei în restabilirea procedurii noastre în ceea ce privește unele categorii este nul. În schimb trebuie să prețuim cum se cuvine sinceritatea și consecvența cu care dieta dă conținutului lipsit de libertate o formă lipsită de libertate. Dacă în dreptul nostru se introduce conținutul material al interesului privat care nu suportă lumina publicității, atunci să i se dea și forma potrivită, forma procedurii secrete, pentru ca cel puțin să nu fie trezite și alimentate nici un fel de iluzii periculoase și de automulțumire. Considerăm ca o datorie a tuturor renanilor, și în special a juriștilor renani, să-și îndrepte în această clipă principala lor atenție asupra *conținutului dreptului*, pentru ca să nu ne rămînă, în cele din urmă, doar o simplă mască. Forma este lipsită de orice valoare dacă nu este o formă a conținutului.

Propunerea comisiei discutată mai sus și votul aprobativ al dietei constituie punctul culminant al întregii dezbateri, întrucît *conflictul dintre interesele pazei pădurii și principiile juridice*, sancționate de propria noastră lege, pătrunde acum în conștiința dietei însăși. Dieta a trebuit să se pronunțe dacă trebuie sacrificate principiile juridice interesului pazei pădurii sau dacă interesul pazei pădurii trebuie sacrificat în favoarea principiilor juridice, și *interesul s-a dovedit mai puternic decît dreptul*. Ba s-a recunoscut chiar că toată legea este o *excepție de la lege* și s-a tras de aici concluzia că se poate introduce *orice* dispoziție excepțională. Dieta s-a mărginit să tragă concluziile pe care le-a omis legiuitorul. Peste tot unde legiuitorul a uitat că este vorba de o excepție de la lege, și nu de o lege, acolo unde el a afirmat punctul de vedere juridic, — acolo intervine imediat activitatea dietei noastre și îndreaptă și completează cu un tact sigur ceea ce a omis legiuitorul, permițînd interesului privat să dicteze dreptului legi acolo unde dreptul dicta legile sale interesului privat.

Prin urmare, dieta și-a *îndeplinit cu prisosință misiunea*. Potrivit *menirii* sale, ea a apărat un anumit *interes particular* și l-a considerat drept scop final. Faptul că astfel a călcat în picioare dreptul este o *simplă consecință a sarcinii ei*, deoarece, prin natura sa, interesul este un instinct orb, excesiv, unilateral, într-un cuvînt un instinct natural anarhic ; și poate oare promulga legea ceea ce este anarhic ? Interesul privat va fi tot atît de puțin în stare să promulge legi prin faptul că este așezat pe tronul legiuitorului, pe cît de puțin va putea

vorbi mutul dacă i se pune în mînă un cornet acustic enorm.

Am urmărit în silă aceste discuţii plictisitoare şi anoste, dar am considerat de datoria noastră să arătăm, pe baza unui exemplu, la ce ne-am putea aştepta de la o *dietă reprezentantă a intereselor particulare* dacă ar fi cîndva într-adevăr chemată să legifereze.

Repetăm încă o dată : reprezentanţii din dietă şi-au îndeplinit misiunea lor de reprezentanţi ai stărilor, dar sîntem departe de a voi să-i justificăm prin aceasta. În ei, renanul ar fi trebuit să învingă starea socială, omul ar fi trebuit să învingă pe proprietarul de pădure. Chiar în conformitate cu legea, reprezentanţilor stărilor li s-a încredinţat nu numai reprezentarea intereselor particulare, ci şi reprezentarea interesului provinciei, şi, oricît de contradictorii ar fi aceste două sarcini, într-un eventual conflict ei nu ar fi trebuit să stea o clipă la îndoială să sacrifice interesul particular în favoarea reprezentării provinciei. Sentimentul dreptului şi al legalităţii este *trăsătura cea mai caracteristică* a renanului. Dar se înţelege de la sine că interesul particular nu cunoaşte nici patrie, nici provincie, nici spirit universal, nici patriotism local. Contrar afirmaţiilor acelor scriitori fantezişti cărora le place să vadă în reprezentarea intereselor particulare un romantism ideal, o profunzime de sentimente de nepătruns şi un izvor nesecat de forme individuale şi speciale ale moralităţii, o asemenea reprezentare, dimpotrivă, desfiinţează toate deosebirile naturale şi spirituale, întronînd în locul lor abstracţia imorală, iraţională şi insensibilă a unei materii determinate şi a unei conştiinţe determinate, supuse ei ca un sclav.

Lemnele rămîn lemne, în Siberia ca şi în Franţa ; proprietarul de pădure rămîne proprietar de pădure în Kamciatka ca şi în Renania. Dacă, prin urmare, lemnele şi proprietarul de pădure ca atare promulgă legile, aceste legi nu se vor deosebi prin nimic unele de altele decît prin punctul geografic unde au fost promulgate şi prin limba în care au fost formulate. Acest *materialism josnic,* acest păcat faţă de spiritul sacru al popoarelor şi al omenirii, este o consecinţă directă a acelei învăţături pe care o predică „Preussische Staats-Zeitung" legiuitorului, şi anume ca la discutarea legii silvice să se gîndească numai la lemne şi la pădure, şi să *nu* rezolve fiecare problemă materială în parte *în mod politic,* adică ţinînd seamă de ansamblul raţiunii de stat şi de moralitatea statului.

Sălbaticii din Cuba au considerat aurul drept *fetişul spaniolilor*. Ei au organizat în cinstea lui o serbare, au cîntat în jurul lui şi l-au aruncat apoi în mare. Dacă sălbaticii din Cuba ar fi asistat la şedinţa dietei renane, nu ar fi socotit oare *lemnul* drept *fetişul renanilor?* Dar o şedinţă ulterioară le-ar fi arătat că de fetişism se leagă cultul animalelor, şi sălbaticii din Cuba ar fi aruncat în mare *iepurii* pentru a salva pe o*ameni* [71].

[Karl Marx]

Proiectul de lege cu privire la divorţ [72]

[„Gazeta renană" nr. 353 din 19 decembrie 1842]

Colonia, 18 decembrie. „Gazeta renană" a adoptat, în privinţa *proiectului de lege cu privire la divorţ,* o poziţie *cu totul aparte* şi pînă în prezent nimeni nu i-a făcut încă dovada netemeiniciei acestei poziţii. „Gazeta renană" este de acord cu proiectul în măsura în care ea consideră că legislaţia prusiană de pînă acum a căsătoriei este imorală, că mulţimea şi frivolitatea motivelor de divorţ de pînă acum sînt inadmisibile, că procedura de pînă acum nu corespunde demnităţii obiectului, ceea ce, de altfel, se poate spune despre întreaga procedură veche a Prusiei. În schimb, „Gazeta renană" a formulat împotriva noului proiect următoarele obiecţii principale : 1) *reforma* a fost înlocuită cu o simplă *revizuire,* menţinîndu-se deci dreptul civil prusian ca lege de bază, ceea ce a avut ca urmare caracterul extrem de echivoc şi de stîngaci al măsurilor ; 2) căsătoria este privită de către legislaţie nu ca o instituţie *morală,* ci ca o instituţie *religioasă* şi *bisericească,* ignorîndu-se astfel esenţa *lumească* a căsătoriei ; 3) procedura propusă este foarte defectuoasă şi reprezintă o îmbinare superficială de elemente care se contrazic ; 4) că există în mod evident, pe de o parte, o severitate poliţienească în contradicţie cu noţiunea căsătoriei, iar pe de altă parte o prea mare indulgenţă faţă de aşa-zisele considerente de echitate ; 5) întreaga redactare a proiectului lasă mult de dorit în ceea ce priveşte consecvenţa logică, precizia, claritatea şi fermitatea punctului de vedere.

În măsura în care adversarii proiectului critică vreuna din aceste lipsuri, noi sîntem de acord cu ei, însă nu putem în nici un caz să aprobăm apologia fără rezerve pe care ei o fac sistemului anterior. Repetăm încă o dată ideea exprimată de noi mai înainte : „Dacă legislaţia nu poate decreta mora-

litatea, cu atît mai puţin poate ea să confere imoralităţii un caracter de drept" [73]. Dacă întrebăm pe *aceşti* adversari ai proiectului (care nu sînt adversari ai concepţiei după care căsătoria ar avea un caracter bisericesc şi ai celorlalte lipsuri menţionate) pe ce se întemeiază raţionamentul lor, ei ne vorbesc într-una de nenorocirea soţilor uniţi împotriva voinţei lor. Ei se situează pe o poziţie eudemonistă, au în vedere numai pe cei doi indivizi şi uită *familia,* uită că aproape fiecare divorţ înseamnă destrămarea familiei respective şi că, chiar din punct de vedere pur juridic, copiii şi averea lor nu pot fi lăsaţi la cheremul voinţei arbitrare a părinţilor şi al capriciilor lor. Dacă căsătoria n-ar fi baza familiei, ea ar constitui tot atît de puţin un obiect de legiferare ca, de pildă, prietenia. Prin urmare, ei ţin seamă *numai* de voinţa individuală, sau, mai precis, de *voinţa arbitrară* a soţilor, dar nu ţin seamă de *voinţa căsătoriei,* de substanţa morală a acestei legături. Legiuitorul trebuie însă să se considere un cercetător al naturii. El nu *face* legile, nu le inventează, ci numai le formulează, el exprimă în legi pozitive conştiente legile interne ale unor relaţii spirituale. Aşa cum ar trebui să reproşăm legiuitorului ca un act extrem de arbitrar dacă ar substitui esenţei lucrurilor propriile sale capricii, tot aşa şi legiuitorul are dreptul să considere extrem de arbitrar faptul că nişte persoane particulare vor să-şi impună capriciile lor împotriva esenţei lucrurilor. Nimeni nu este constrîns să încheie o căsătorie, dar fiecare trebuie constrîns ca, o dată ce a contractat o căsătorie, să se supună legilor căsătoriei. Cel ce contractează o căsătorie nu *creează* căsătoria şi nici nu o *inventează,* după cum un înotător nu inventează natura şi nici legile apei şi ale gravităţii. De aceea căsătoria nu se poate supune bunului plac al celui ce se căsătoreşte, ci, dimpotrivă, bunul plac al acestuia trebuie să se supună căsătoriei. Cine desface căsătoria în mod arbitrar afirmă prin aceasta că arbitrarul, *anarhia este legea căsătoriei,* căci nici un om cu mintea întreagă nu va avea pretenţia ca actele lui să fie considerate drept acte privilegiate, rezervate *numai lui,* ci le va prezenta mai degrabă ca nişte acte legitime, *permise tuturor.* Dar împotriva cărui lucru protestaţi voi ? Împotriva legilor dictate de arbitrar, căci nu veţi fi vrînd să ridicaţi arbitrarul la rangul de lege şi în acelaşi timp să-l învinuiţi pe legiuitor că procedează arbitrar.

Hegel spune : *în sine,* ca noţiune, căsătoria nu poate fi desfăcută, dar *numai* în sine, adică numai ca noţiune [74]. Prin

aceasta nu se spune absolut nimic despre ceea ce e *specific* în căsătorie. Toate raporturile morale sînt indistructibile *ca noțiune,* lucru de care ne putem lesne convinge dacă presupunem că sînt *adevărate*. Un *adevărat* stat, o *adevărată* căsătorie, o *adevărată* prietenie sînt indistructibile, dar nici un stat, nici o căsătorie, nici o prietenie nu corespund întru totul noțiunii lor ; și după cum o prietenie reală *se poate destrăma* chiar în cadrul familiei, iar statul real în cadrul istoriei mondiale, tot așa *se poate desface* și căsătoria reală în cadrul statului. Nici o *existență* morală nu corespunde sau, cel puțin, nu *trebuie* neapărat să corespundă *esenței* sale. Așa cum în natură descompunerea și moartea apar de la sine atunci cînd o existență nu mai corespunde de fel menirii sale, așa cum istoria mondială decide dacă un stat s-a îndepărtat atît de mult de ideea de stat încît nu merită să mai existe, tot așa și statul decide în ce condiții o căsătorie *existentă* a încetat de a mai fi o căsătorie. Divorțul nu este altceva decît constatarea că respectiva căsătorie *a murit,* că existența ei este doar aparență și amăgire. Se înțelege de la sine că nu voința arbitrară a legiuitorului și nici voința arbitrară a unor persoane particulare, ci numai *esența lucrurilor* poate hotărî dacă o căsătorie a murit sau nu, căci un *act de constatare a decesului* depinde, precum se știe, de situația de fapt, iar nu de *dorințele* părților interesate. Dar dacă pentru moartea *fizică* cereți probe concludente și incontestabile, nu este oare clar că legiuitorul ar trebui să constate o moarte *morală* numai după simptomele cele mai neîndoielnice, căci păstrarea vieții relațiilor morale este nu numai dreptul, ci și *datoria* lui, datoria autoconservării lui !

Certitudinea că *condițiile* în care, potrivit cu stadiul științei și cu mentalitatea generală, *existența* unei relații morale nu mai corespunde *esenței* sale vor fi constatate fără idei preconcepute o poți avea, firește, numai atunci cînd legea este expresia conștientă a voinței poporului, prin urmare numai atunci cînd este creată împreună cu ea și prin ea. Încă cîteva cuvinte cu privire la înlesnirea sau îngreuiarea divorțului : puteți oare considera că un corp din natură este sănătos, solid, bine organizat dacă orice izbitură din afară, orice vătămare îl poate nimici ? Nu v-ați simți oare jigniți dacă cineva ar stabili drept axiomă că prietenia voastră nu poate rezista nici la cele mai neînsemnate întîmplări și că *trebuie* să se destrame din pricina celui mai mic capriciu ? În privința că-

sătoriei însă legiuitorul poate să precizeze numai condițiile în care *se admite* desfacerea ei, prin urmare cînd căsătoria este în esență *desfăcută*. Desfacerea căsătoriei pe cale judecătorească nu este decît consemnarea destrămării ei interne. Punctul de vedere al legiuitorului este punctul de vedere al necesității. Legiuitorul *respectă* deci căsătoria, recunoaște esența ei profund morală din moment ce o consideră destul de puternică pentru a rezista multor conflicte fără să piară ea însăși. Indulgența față de dorințele indivizilor s-ar transforma în duritate față de ceea ce constituie esența acestor indivizi, față de rațiunea lor morală care se concretizează în raporturi morale.

În sfîrșit, nu putem decît să învinuim de nechibzuință pe cei ce acuză de *fățărnicie* țările *cu legi severe cu privire la* divorț, țări printre care are *mîndria* să se numere și Provincia renană. Numai niște oameni al căror orizont nu trece dincolo de descompunerea morală ce-i înconjură pot cuteza să aducă asemenea învinuiri. În Provincia renană, de exemplu, ele sînt socotite de-a dreptul ridicole sau sînt privite cel mult ca o dovadă că poate să dispară pînă și *reprezentarea* unor raporturi morale și că orice fapt moral poate fi interpretat ca o *ficțiune* și o minciună. Aceasta este o consecință directă a legilor care n-au fost dictate de respectul față de om — o greșeală care nu este înlăturată prin aceea că de la disprețul pentru natura materială a omului se trece la disprețul pentru natura lui ideală și că i se cere, în locul supunerii conștiente în fața forțelor moral-naturale, o supunere oarbă față de o autoritate supramorală și supranaturală.

[Karl Marx]

[Interzicerea lui „Leipsiger Allgemeine Zeitung"[75]]

Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" pe teritoriul statului prusian

[„Gazeta renană" nr. 1 din 1 ianuarie 1843]

Colonia, 31 decembrie. Presa germană păşeşte în noul an sub auspicii *aparent* defavorabile. Recenta interdicţie a difuzării lui *„Leipziger Allgemeine Zeitung"* în provinciile statului prusian spulberă în mod categoric toate visurile optimiste ale celor care s-au încrezut prea mult în marile *concesii* ale viitorului. Şi cum „Leipziger Allgemeine Zeitung", care apare sub *controlul cenzurii din Saxonia,* a fost interzis pentru că s-a ocupat de problemele prusiene, ni se năruie şi speranţa că se va permite discutarea *liberă, nesupusă cenzurii,* a treburilor noastre interne. Aceasta e o concluzie bazată pe fapte reale şi nimeni nu o va putea tăgădui.

Principalele acuzaţii aduse lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" au fost aproximativ următoarele :

„Acest ziar răspîndeşte o sumedenie de zvonuri, dintre care, pînă la urmă, cel puţin jumătate se dovedesc a fi false. Totodată el nu se mulţumeşte cu simpla constatare a faptelor, ci caută să descopere şi mobilurile lor ascunse. Şi, oricît de greşite ar fi uneori aprecierile lui, ele sînt invariabil exprimate cu patosul infailibilităţii şi adeseori cu o patimă plină de venin. Întreaga lui comportare este lipsită de consecvenţă, de «modestie», de «maturitate», într-un cuvînt este o comportare urîtă".

Presupunînd că toate aceste acuzaţii ar fi întemeiate, se pune întrebarea dacă ele sînt îndreptate împotriva *caracterului arbitrar* al lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" sau dacă nu sînt, mai degrabă, îndreptate împotriva *caracterului necesar* al tinerei *prese populare* care ia naştere tocmai acum. Este vorba numai de existenţa unui *anumit fel* de presă sau, dim-

potrivă, de curmarea existenței *adevăratei* prese, adică a *presei populare?*

Presa franceză, engleză și, în general, oricare presă a vădit, în perioada de început a existenței sale, aceleași trăsături ca și presa germană, și fiecare din ele a meritat să i se aducă și i s-au adus aceleași acuzații. Presa nu este și nu trebuie să fie nimic altceva decît exprimarea *cu glas tare* a „gîndurilor și sentimentelor de fiecare zi ale unui popor care gîndește într-adevăr ca popor", exprimare, ce-i drept, „adeseori pătimașă, exagerată și greșită". Ca și viața însăși, presa este în continuă devenire și niciodată desăvîrșită. Ea trăiește în mijlocul poporului și împărtășește în mod sincer toate nădejdile și temerile lui, dragostea și ura lui, bucuriile și suferințele lui. Ceea ce ea, cuprinsă de speranță și teamă, află din viață vestește cu glas tare și-și rostește sentința vehement, pătimaș, unilateral, așa cum îi dictează emoțiile care-i stăpînesc, în clipa respectivă, sentimentele și gîndurile. Ceea ce-i eronat în faptele relatate de ea sau în aprecierile emise de ea astăzi va fi rectificat de ea însăși mîine. Ea întruchipează adevărata politică „originală" în adevăratul înțeles al acestui cuvînt, politică pe care în alte cazuri o îndrăgesc atît de mult adversarii presei.

Imputările care s-au tot făcut în ultimele zile tinerei „prese" erau din cele mai contradictorii. Iată, se spunea, ce politică fermă, susținută și bine definită duc ziarele *engleze* și *franceze*. Ele se sprijină temeinic pe viața reală, părerile lor sînt părerile unei forțe sociale *existente, pe deplin formate;* ele nu impun poporului nici un fel de doctrină, ci sînt ele însele niște adevărate doctrine ale poporului și ale partidelor lui. Voi, dimpotrivă, nu exprimați gîndurile și interesele poporului, ci doar le *fabricați* sau, mai bine zis, i le atribuiți. Voi creați spiritul de partid, în loc să fiți voi creații ale lui. Așa dar, ba i se reproșează presei *inexistența* partidelor politice, ba i se aduce învinuirea că vrea *să remedieze* această lipsă și să creeze partide politice. Dar se înțelege de la sine că, acolo unde presa e *tînără,* spiritul poporului este și el *tînăr,* exprimarea cu glas tare a gîndirii politice *de fiecare zi,* a acelui spirit popular care abia se trezește la viață, va fi mai puțin matură, mai amorfă și mai pripită decît gîndirea unui popor care a crescut și s-a călit în luptele politice și a devenit conștient de puterea sa. Dar, mai întîi de toate, poporul a cărui conștiință politică abia se trezește se interesează mai puțin de exactitatea *faptică* a cutărui sau cutărui eveniment decît

de esența lui *morală* prin care își produce efectul ; realitate sau născocire, fenomenul rămîne o întruchipare a gîndurilor, temerilor și speranțelor poporului, rămîne o poveste *adevărată*. Poporul vede această esență a sa oglindită în esența presei sale, și, dacă n-ar vedea acest lucru, el ar considera presa drept ceva *neesențial*, care nu merită să fie luat în seamă, căci un popor nu se lasă înșelat. De aceea, oricît s-ar compromite în fiecare zi tînăra presă, de oricîtă patimă reprobabilă ar da ea dovadă, poporul recunoaște în ea propria lui stare. El știe că, în ciuda veninului cu care o otrăvește răutatea sau prostia, esența ei rămîne întotdeauna adevărată și curată și că, în torentul ei năvalnic și în continuă mișcare, acest venin devine adevăr și remediu salutar. Poporul știe că presa lui a luat asupra sa păcatele lui, că ea e gata să îndure umilința în numele poporului, că spre gloria lui ea renunță la strălucirea aristocratică, la mulțumirea de sine și la pretențiile de infailibilitate, reprezentînd trandafirul spiritului etic între spinii prezentului.

De aceea toate reproșurile aduse lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" trebuie să le privim ca fiind îndreptate împotriva tinerei prese populare, prin urmare împotriva presei adevărate, căci se înțelege de la sine că presa nu poate deveni o presă adevărată fără să treacă prin stadiile de dezvoltare necesare care își au temelia în esența ei. Condamnarea presei populare trebuie s-o considerăm însă ca o condamnare a spiritului politic al poporului. Și, totuși, la începutul articolului nostru am caracterizat auspiciile presei germane ca fiind doar *aparent* defavorabile. Și chiar așa stau lucrurile, întrucît lupta împotriva unui fenomen este *prima formă* a recunoașterii lui, a realității și forței lui. Și numai lupta poate convinge atît guvernul cît și poporul și presa însăși de dreptul real și necesar al presei la existență. Numai ea poate dovedi dacă existenta presei este o concesie sau o necesitate, o iluzie sau o realitate.

„Kölnische Zeitung" și interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung"

[„Gazeta renană" nr. 4 din 4 ianuarie 1843]

Colonia, 3 ianuarie. *„Kölnische Zeitung"* a publicat, în numărul său din 31 decembrie, o corespondență cu mențiunea „Leipzig, 27 decembrie", care vestea — am putea spune —

aproape cu bucurie interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung", în timp ce ordonanța guvernamentală cu interzicerea acestui ziar, apărută în numărul din „„Staatszeitung" primit de noi ieri, este datată 28 decembrie. Misterul se lămurește prin simpla stabilire a faptului că știrea interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" a sosit aici prin poștă la 31 decembrie ; este clar că „Kölnische Zeitung" a găsit de cuviință *să născocească* nu numai corespondența, ci și pe corespondent, și să dea *propriul* ei *glas* drept acela al bunului oraș Leipzig. Fantezia „mercantilă" a lui „Kölnische Zeitung" a fost destul de „abilă" pentru a confunda noțiunile. Ea a mutat reședința lui „Kölnische Zeitung" la Leipzig, întrucît prezența lui „Leipziger Zeitung" la Colonia a devenit imposibilă. Dacă redacția lui „Kölnische Zeitung" va continua, chiar după ce va fi chibzuit lucrurile la rece, să ne prezinte jocul fanteziei sale drept adevăr faptic de netăgăduit, vom fi nevoiți să comunicăm, în legătură cu corespondența mistică din Leipzig, încă un *fapt* care

„depășește toate limitele bunei-cuviințe și care va apărea și la noi, fiecărui om moderat și cu judecată, ca o indiscreție de neînțeles".

În ceea ce privește însăși interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung", ne-am spus părerea. Nu contestăm și nu considerăm simple născociri toate lipsurile care i se impută lui „Leipziger Allgemeine Zeitung", dar afirmăm că ele sînt lipsuri care decurg din însăși *esența presei populare,* că ele trebuie deci acceptate ca fiind inerente dezvoltării ei, dacă, în genere, oamenii vor să accepte însăși această dezvoltare.

„Leipziger Allgemeine Zeitung" nu este *întreaga* presă populară germană, dar este o parte integrantă necesară a ei. Diferitele elemente care constituie în totalitatea lor esența presei populare trebuie, în cazul unei dezvoltări normale a ei, să ajungă mai întîi fiecare în parte la forma lui *specifică.* Întregul organism al presei populare se va compune deci dintr-o serie de ziare diferite cu particularități caracteristice diferite care se completează reciproc, încît dacă într-unul vor precumpăni, de pildă, interesele științei politice, în altul vor precumpăni interesele practicii politice ; dacă într-unul va avea preponderența interesul pentru ideile *noi,* în altul va fi preponderent interesul pentru faptele *noi.* Numai în cazul cînd elementele presei populare ar avea parte de o dezvoltare nestînjenită independentă și *unilaterală* și se autonomizează sub formă de organe diferite, numai în aceste condiții se poate

constitui o presă populară într-adevăr „bună", adică o presă populară care întruneşte în sine în mod armonios toate momentele *reale* ale *spiritului popular.* Atunci fiecare ziar va întruchipa adevăratul spirit moral în întregime, aşa cum în fiecare petală de trandafir se întruchipează parfumul şi sufletul acestuia. Dar pentru ca presa să-şi îndeplinească menirea ei este necesar, înainte de toate, să nu i se prescrie nimic din afară, să i se recunoască ceea ce se recunoaşte pînă şi plantelor, şi anume să se recunoască existenţa *legilor* ei *proprii,* cărora ea nu poate şi nu trebuie să li se sustragă în mod arbitrar.

Presa cea bună şi presa cea rea

[„Gazeta renană" nr. 6 din 6 ianuarie 1843]

Colonia, 5 ianuarie. Am auzit pînă acum cîte ceva in abstracto * despre deosebirea dintre presa *„bună"* şi cea *„rea".* Să ilustrăm, în fine, printr-un exemplu concret această deosebire !

„Elberfelder Zeitung" [76] din 5 ianuarie, într-un articol cu menţiunea „Elberfeld", se denumeşte singur „presă bună". „Elberfelder Zeitung" din 5 ianuarie publică următoarea ştire :

„*Berlin,* 30 decembrie. În general, interzicerea lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» n-a produs aici o impresie *deosebită*".

Dimpotrivă, „Düsseldorfer Zeitung" [77], de acord cu „Rheinische Zeitung", scrie :

„*Berlin,* 1 ianuarie. Interzicerea necondiţionată a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» a provocat o *mare* senzaţie, deoarece berlinezii îl citeau cu mare plăcere" etc.

Care presă este presa *„adevărată" :* cea „bună" sau cea „rea" ? Cine prezintă realitatea aşa cum este şi cine aşa cum *ar dori* s-o vadă ? Cine exprimă opinia publică şi cine o denaturează ? Cine e, prin urmare, demn de *încrederea statului ?*

Explicaţia lui „Kölnische Zeitung" ne satisface prea puţin. În răspunsul lui la observaţia noastră că a publicat „aproape cu bucurie" ştirea interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zei-

* — în mod abstract. — *Nota Trad.*

tung", el se referă nu numai la partea *privitoare la date*, dar şi la o greşeală de tipar. „Kölnische Zeitung" ştie, desigur, că în pasajul : „Misterul se lămureşte prin simpla stabilire a faptului că ştirea despre interzicerea lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» a sosit aici prin poştă la 31 decembrie" — ar fi trebuit să se scrie „30 decembrie" şi că numai din cauza unei greşeli de tipar a apărut altfel. Prin urmare, la 30 decembrie, la amiazi, a primit „Rheinische Zeitung", deci şi „Kölnische Zeitung", ştirea de la poşta din localitate, lucru pe care la nevoie îl putem dovedi.

Răspuns la atacul unui ziar „moderat" [78]

[„Gazeta renană" nr. 8 din 8 ianuarie 1843]

Colonia, 7 ianuarie. Un ziar renan *moderat*, cum îl denumeşte în limbajul său diplomatic „Allgemeine Augsburger Zeitung", adică un ziar cu forţe moderate, cu un caracter cît se poate de moderat şi cu o inteligenţă şi mai moderată, a răstălmăcit afirmaţia noastră : „«Leipziger Allgemeine Zeitung» este o parte integrantă necesară a presei populare germane" în sensul că noi am fi spus prin aceasta că *minciuna* este un element necesar al presei. Nu vom face caz de faptul că acest ziar moderat se ocupă doar de o singură frază din întregul context al articolului nostru şi că nu consideră demne de înalta şi preţioasa lui atenţie ideile expuse de noi în acest articol, ca şi în cel anterior. Aşa cum nu putem cere cuiva să-şi iasă din propria lui piele, nu putem pretinde unui individ sau unui partid să-şi iasă din pielea lui spirituală, să riste un salt mortal peste limitele orizontului său intelectual. Cu atît mai puţin putem pretinde acest lucru unui partid care consideră propria lui mărginire ca pe un lucru sfînt. Nu ne vom apuca, prin urmare, să discutăm ce ar fi trebuit să facă acest locuitor al împărăţiei *mediocrităţii* intelectuale pentru a ne combate ; vom analiza numai faptele lui reale.

Mai întîi el ne oferă un pomelnic al vechilor păcate ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" ; atitudinea lui în problema Hanovrei [79], polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului (hinc illae lacrimae !* Ar fi interesant de ştiut dacă onorabilul confrate consideră drept un păcat de moarte aceeaşi

* — iată pricina acestor lacrimi. — *Nota Trad.*

atitudine, dar în sens invers, din partea lui „Münchener politische Blätter" [80]), bîrfelile ei etc. etc. Cu acest prilej ne amintim de un aperçu * al lui Alphons Karr, publicat în „Wespen" [81]. D-l Guizot, spune el, îl prezintă pe d-l Thiers ca pe un trădător de țară, iar d-l Thiers spune același lucru despre d-l Guizot ; din păcate, amîndoi au dreptate. Dacă toate ziarele germane de factură veche ar vrea să se acuze pentru vechile lor păcate, totul s-ar reduce la o chestiune de formă, și anume : au păcătuit ele prin ceea ce au făcut sau, dimpotrivă, prin ceea ce *n-au făcut ?* Sîntem dispuși să recunoaștem amabilului confrate ca un merit nevinovat față de „Leipziger Allgemeine Zeitung" nu numai faptul de a nu fi săvîrșit nici un rău, dar și pe acela de a nu fi dat nici un semn de viață.

Articolul nostru incriminat nu se referea însă la caracterul din trecut al ziarului „Leipziger Allgemeine Zeitung", ci la cel *actual,* deși, se înțelege de la sine, am face obiecții tot atît de serioase și împotriva interzicerii unor publicații ca „Elberfelder Zeitung", „Hamburger Correspondent" sau „Rhein- und Mosel-Zeitung", care apare la Koblenz, căci *situația de drept* nu trebuie să se schimbe în funcție de caracterul moral al indivizilor sau chiar de vederile lor politice și religioase. Dimpotrivă, *lipsa de drepturi* a presei este în afară de orice îndoială, de vreme ce *dreptul* ei la *existență* trebuie să depindă de *convingerile* ei. Căci pînă în prezent nu există nici un cod al convingerilor și nici un tribunal în fața căruia se compară convingerile.

„Moderatul" nostru ziar îi reproșează lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" *din ultima perioadă* publicarea de date inexacte, denaturări și minciuni ; cuprinsă de o nobilă indignare, ea ne aduce acuzația de a considera *minciuna* drept un element necesar al presei *populare.* Și dacă totuși am admite într-adevăr această concluzie îngrozitoare, dacă am afirma că *minciuna* este un element necesar al presei populare, mai ales al presei populare *germane ?* Avem în vedere nu convingerile false, nu minciuna în sensul spiritual, ci *minciuna în relatarea* faptelor, minciuna în înțelesul material al cuvîntului. Ucideți-l cu pietre ! Ucideți-l cu pietre ! — ar striga creștinescul nostru confrate. Ucideți-l cu pietre ! Ucideți-l cu pietre ! — i-ar ține corul isonul. Dar să nu judecăm prea pripit, să luăm lumea așa cum este, să nu fim ideologi, și vom putea depune

* — dare de seamă. — *Nota Trad.*

mărturie că amabilul nostru confrate este departe de a fi ideolog. „Moderatul" nostru ziar n-are decît să arunce o privire scrutătoare asupra propriilor sale coloane. Nu publică el oare în fiecare zi, la fel ca și „Preussische Staats-Zeitung", ca toate ziarele germane, ba chiar ca toate ziarele din lume, știri din *Paris,* bîrfeli cu privire la apropiatele crize de guvern din Franța, născociri lansate de cîte un ziar parizian pe care ziua următoare sau chiar ceasul următor le dezminte? Sau consideră, poate, „Rhein- und Mosel-Zeitung" că *minciuna în redarea faptelor* este un element necesar în rubricile: Anglia, Franța, Spania, Turcia, dar e o crimă demnă de pedeapsă capitală atunci cînd e vorba de rubrica Germania sau Prusia? Prin ce se explică această dublă unitate de măsură? De unde această dublă concepție despre adevăr? De ce unul și același ziar are voie să manifeste într-o coloană nepăsarea frivolă a unei cumetre, iar în altă coloană infailibilitatea severă a unui organ oficial? Probabil din cauză că pentru ziarele germane trebuie să existe un timp numai francez, englez, turc, spaniol, dar nu și un timp german, ci numai o *lipsă de timp german.* Dar nu merită oare mai degrabă să fie lăudate — și aceasta chiar *din punctul de vedere al statului* — ziarele care smulg *străinătății* și cuceresc pentru *patrie* întreagă atenția, tot interesul febril și toată tensiunea dramatică care însoțesc orice *proces de devenire,* și mai ales *procesul de devenire al istoriei contemporane.* Să presupunem chiar că aceste ziare stîrnesc nemulțumire, iritare! Dar ele stîrnesc totuși o nemulțumire *germană,* o iritare *germană,* ele redau totuși statului spiritele care s-au înstrăinat de el, chiar dacă deocamdată acestea ar fi niște spirite iritate, întărîtate! Și ele nu au stîrnit numai nemulțumire și iritare, ci și temeri și speranțe, bucurie și întristare, au trezit înainte de toate un viu *interes* pentru viața de stat, au făcut din stat o *problemă sufletească,* o *cauză intimă, proprie* a membrilor săi. În loc de Petersburg, Londra, Paris, ele au făcut din Berlin, Dresden, Hanovra etc. capitale ale orizontului politic al germanilor, și aceasta este o faptă mai glorioasă decît strămutarea capitalei lumii de la Roma la Bizanț.

E drept că ziarele germane și prusiene care și-au propus să facă din Germania și Prusia centrul atenției populației germane și prusiene, să transforme statul, dintr-o esență clericală misterioasă, într-o chestiune laică clară, accesibilă tuturor și privindu-i pe toți, iar statul însuși să intre în carnea și sîngele cetățenilor săi în ceea ce privește veracitatea faptică a

ştirilor, se află în urma ziarelor franceze şi engleze, şi informaţia lor este adeseori stîngace şi fantezistă. Dar nu uitaţi că germanul nu-şi cunoaşte statul decît *din auzite,* că *uşile închise* nu sînt cîtuşi de puţin *transparente* şi că un stat în care totul se face *în secret* nu este o formă de stat *publică.* Nu le imputaţi ziarelor o greşeală care este numai a statului, o greşeală pe care tocmai aceste ziare încearcă s-o îndrepte.

De aceea repetăm încă o dată: *„«Leipziger Allgemeine Zeitung» este o parte integrantă necesară a presei populare germane".* Ea a satisfăcut în primul rînd interesul nemijlocit pentru *faptul politic;* noi însă am satisfăcut în primul rînd interesul pentru *gîndirea politică,* fiind de la sine înţeles că faptul nu exclude gîndirea, după cum nici gîndirea nu exclude faptul. Aici este vorba doar de caracterul *predominant,* de ceea ce le *distinge pe una de cealaltă.*

Răspuns la *denunţul* unui ziar „învecinat"

[„Gazeta renană" nr. 10 din 10 ianuarie 1843]

Colonia, 9 ianuarie. Ar fi ceva cu totul neobişnuit dacă presa *„bună"* din toate colţurile Germaniei n-ar căuta acum să-şi cîştige laurii printr-o campanie împotriva noastră; în fruntea ei se află prorociţa *Hulda* [82] din Augsburg, la a cărei nouă provocare vom răspunde într-un viitor apropiat. Astăzi ne vom ocupa de vecina noastră invalidă, de mult stimata „Kölnische Zeitung". Toujours perdrix! *

Mai întîi „în prealabil ceva" sau „ceva în prealabil", un memento care am vrea să preceadă explicaţiile noastre în legătură cu *denunţul* publicat astăzi de acest ziar. Vrem să povestim o savuroasă anecdotă în legătură cu mijloacele prin care încearcă „Kölnische Zeitung" să intre în *„graţiile"* guvernului, să traducă în viaţă „adevărata libertate" în opoziţie cu „samavolnicia" şi să-şi stabilească singură anumite „limite". Cititorul binevoitor îşi va aminti că, în nr. 4 al lui „Rheinische Zeitung", redacţia lui „Kölnische Zeitung" a fost acuzată că şi-a *fabricat* singură corespondenţa din Leipzig care vestea aproape cu bucurie mult discutata interzicere; după cum îşi aminteşte cititorul, ea a fost sfătuită prietenește să renunţe la orice încercare de a susţine în mod serios autenti-

* — mereu unul şi acelaşi lucru. — *Nota Trad.*

citatea acestui document şi totodată a fost categoric avertizată că, în caz contrar, vom fi nevoiţi să publicăm încă un *fapt* neplăcut „în legătură cu corespondenţa mistică din Leipzig". Cititorul va binevoi de asemenea să-şi amintească de răspunsul mieros şi evaziv al lui „Kölnische Zeitung" din 5 ianuarie şi de replica noastră din 6 ianuarie, după care „Kölnische Zeitung" a considerat că e mai bine să păstreze o „tăcere resemnată". Iată despre ce este vorba : „Kölnische Zeitung" a găsit interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" ca fiind justificată, printr-o comunicare făcută de acest ziar

„care depăşeşte toate limitele bunei-cuviinţe şi care va apărea şi la noi oricărui om moderat şi cu judecată ca o *indiscreţie* de neînţeles".

E evident că cele de mai sus se refereau la publicarea scrisorii lui *Herwegh* [83]. Am putea fi eventual de acord cu părerea sus-menţionată a lui „Kölnische Zeitung" dacă însuşi *„Kölnische Zeitung"* nu ar fi avut *intenţia* să publice, cu cîteva zile înainte, scrisoarea lui *Herwegh.* Această bună intenţie, ce-i drept, n-a fost realizată numai datorită faptului că s-a lovit de anumite „limite" puse *„din afară"*.

Prin aceasta nu vrem cîtuşi de puţin să acuzăm pe „Kölnische Zeitung" de intenţii neloiale, dar nu ne putem împiedica să întrebăm pe cititorii noştri dacă atitudinea ei poate fi calificată drept o *discreţie de înţeles,* dacă nu constituie, dimpotrivă, o încălcare care depăşeşte toate limitele *bunei-cuviinţe* şi o violare a *moralei publice* faptul de a-ţi acuza semenul că a comis o crimă capitală atunci cînd n-a făcut altceva decît lucrul pe care *tu însuţi* erai pe cale să-l faci şi pe care nu l-ai făcut numai datorită unor piedici *exterioare.* După aceste explicaţii, nimeni nu se va mai mira că conştiinţa sa încărcată l-a împins pe „Kölnische Zeitung" să ne răspundă azi printr-un *denunţ.* El spune :

„Acolo" (în „Rheinische Zeitung") „se afirmă că tonul neobişnuit de vehement, aproape jignitor, în orice caz neplăcut, pe care presa îl adoptă faţă de Prusia *nu* se explică *prin altceva* decît prin dorinţa de a atrage atenţia guvernului, de a-l trezi din amorţire. Căci poporul, după părerea lui „Rheinische Zeitung", a depăşit cu mult actualele forme de stat care suferă din pricina specificului lor găunos ; poporul, ca şi presa, nu are *nici o* încredere în aceste instituţii, şi cu atît mai puţin într-o dezvoltare care ar porni de pe aceste baze".

„Kölnische Zeitung" însoţeşte aceste cuvinte cu următoarea tiradă :

„Cum să nu ne mirăm că în fața unor asemenea declarații tot se mai fac auzite plîngeri cu privire la lipsa de libertate a presei? Se poate cere oare mai multă libertate decît aceea de a-i spune în față guvernului că «toate instituțiile de stat sînt niște vechituri bune de aruncat care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun»?"

Mai întîi de toate, trebuie să ne înțelegem asupra modului în care se citează. Autorul articolului în discuție[84] își pune întrebarea: prin ce se explică acest ton vehement al presei tocmai față de Prusia? La care el răspunde: „motivul, *cred eu*, este în primul rînd următorul". El nu afirmă, ceea ce în mod fals îi *atribuie* „Kölnische Zeitung", că acesta este *singurul* motiv; el își prezintă mai degrabă părerea doar ca o presupunere *a sa*, ca o opinie *personală*. Autorul mai recunoaște apoi, ceea ce „Kölnische Zeitung" trece sub tăcere, că „avîntul care a început în 1840 a cuprins în parte și formele de stat, încercînd să le dea viață și conținut". Se simte totuși „că spiritul poporului trece, de fapt, pe lîngă aceste forme, abia atingîndu-le, și că *nu este încă în stare să recunoască* sau *să ia în considerare* măcar rolul lor de etapă de trecere spre o dezvoltare ulterioară". Autorul continuă: „Rămîne de văzut dacă acestea au sau nu dreptul la existență; este însă destul că poporul, ca și presa, nu are încredere *deplină* în instituțiile de stat, și cu atît mai puțin în posibilitatea unei *dezvoltări a lor care să pornească din interior și de jos*". „Kölnische Zeitung" înlocuiește „nu are încredere *deplină*" cu *nici* o încredere și omite din partea a doua a frazei citate cuvintele „și de jos", ceea ce modifică în mod substanțial înțelesul.

De aceea, continuă autorul nostru, presa s-a adresat în permanență *guvernului*, întrucît „se părea că e vorba tocmai de formele în cadrul cărora voința morală îndreptățită a poporului, dorințele lui fierbinți, nevoile lui" mai pot folosi „față de guvern un limbaj liber, deschis și hotărît". Confirmă oare aceste citate luate la un loc ceea ce „Kölnische Zeitung" atribuie autorului articolului în chestiune, și anume că el ar spune „guvernului în față" *„că toate instituțiile de stat sînt niște vechituri bune de aruncat care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun"*?

E vorba oare aici de *toate* instituțiile de stat? Nu, ci numai de acele forme de stat în care „voința poporului" ar putea fi exprimată „liber, deschis și hotărît". Și care *forme de stat* au avut pînă nu de mult acest rol? Desigur, numai *adunările provinciale ale stărilor*. Și a acordat oare poporul o deosebită încredere acestor adunări? Se aștepta oare poporul că

ele vor deveni izvorul unei dezvoltări de mare importanță națională ? Oare loialul Bülow-Cummerow le-a considerat ca fiind *adevărata* expresie a voinței poporului ? Dar nu numai poporul și presa, ci chiar *guvernul* a recunoscut că însești formele de stat ne *lipsesc* încă, căci, dacă n-ar fi recunoscut acest lucru, ce motiv ar fi avut să creeze o *nouă* formă de stat sub forma „comisiilor" [85] ? Dar că aceste comisii, în forma lor actuală, nu sînt nici ele satisfăcătoare, lucrul acesta nu l-am susținut numai noi ; o asemenea părere a fost exprimată în coloanele lui „Kölnische Zeitung" de către unul din *membrii unei asemenea comisii.*

Apoi afirmația că *formele de stat* se opun încă conținutului lor tocmai în calitatea lor de *forme* și că spiritul poporului nu se simte în ele „acasă", că nu le consideră ca fiind formele *sale proprii,* formele propriei sale vieți, această afirmație nu face decît să repete ceea ce au spus multe ziare prusiene și străine, dar mai ales autorii *conservatori,* și anume că *birocrația* este încă prea puternică, că nu întregul stat, ci numai o parte a lui — „guvernul" — duce o viață de stat propriu-zisă. În ce măsură actualele forme de stat sînt apte, pe de o parte, să dobîndească ele însele un conținut viu, iar pe de altă parte să cuprindă în sine formele de stat care mai sînt necesare, răspunsul la această întrebare ar trebui să-l caute „Kölnische Zeitung" în articolele noastre în care examinăm rolul adunărilor provinciale ale stărilor și al comisiilor provinciale în sistemul general al organizării noastre de stat, unde ar fi găsit o explicație accesibilă chiar inteligenței lui. „Noi nu cerem ca în problemele reprezentanței populare să se facă abstracție de deosebirile reale existente. Dimpotrivă, cerem să se pornească de la deosebirile reale, create și determinate de structura internă a statului". „Noi cerem numai *dezvoltarea consecventă și multilaterală a instituțiilor fundamentale ale Prusiei,* cerem să nu se părăsească dintr-o dată terenul vieții de stat organice, reale pentru a se scufunda din nou în sferele nereale, mecanice, subordonate, nestatale ale vieții" („Gazeta renană", 1842, nr. 345). Și ce afirmație ne atribuie onorabilul „Kölnische Zeitung" ? — Afirmația „că toate *instituțiile de stat* sînt niște *vechituri bune de aruncat* care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun" ! S-ar putea crede că „Kölnische Zeitung" își face socoteala că poate suplini *propria lui lipsă de curaj* atribuind altora elucubrațiile impertinente ale fanteziei sale pe cît de lașe pe atît de deșănțate.

Denunțul lui „Kölnische Zeitung" și polemica lui „Rhein- und Mosel-Zeitung"

[„Gazeta renană" nr. 13 din 13 ianuarie 1843]

Colonia, 11 ianuarie

„Votre front à mes yeux montre peu d'allégresse !
Serait-ce ma présence, Eraste, qui vous blesse ?
Qu'est-ce donc ? qu'avez-vous ? et sur quels déplaisirs,
Lorsque vous me voyez, poussez-vous des soupirs ?" * [86]

Aceste cuvinte se potrivesc în primul rînd vecinului din *„Colonia"*. „Kölnische Zeitung" preferă să nu se oprească asupra chestiunii *„pretinsului denunț"*; el ocolește acest *punct esențial* și se plînge doar că „redacția" a fost antrenată într-un mod destul de neplăcut în această polemică. Dar, dragă vecine, dacă un corespondent al lui „Kölnische Zeitung" a identificat una dintre corespondențele noastre din Berlin cu „Gazeta renană", de ce să nu-i fie îngăduit și „Gazetei renane" să identifice cu „Kölnische Zeitung" corespondența de răspuns din Renania a acestui ziar ? Să ne întoarcem la *fapt.*

„Ea" („Gazeta renană") „nu ne incriminează un anumit fapt, ci o *intenție !*"

Noi îi incriminăm lui „Kölnische Zeitung" nu numai o intenție, ci o *intenție devenită fapt.* Datorită unor *întîmplări exterioare,* un fapt precis, și anume publicarea de către „Kölnische Zeitung" a scrisorii lui Herwegh, s-a transformat într-o intenție, deși intenția sa se și transformase în fapt. Orice fapt zădărnicit rămîne o simplă intenție, dar înseamnă oare aceasta că el nu e pasibil de pedeapsă ? În orice caz, ar fi o virtute foarte originală aceea care și-ar căuta justificarea faptelor ei în întîmplările care au zădărnicit realizarea lor, care *nu* le-au permis să devină fapte, ci le-au transformat într-o simplă intenție. Dar loialul nostru vecin pune întrebarea, ce-i drept, nu „Gazetei renane" — despre care vecinul are părerea puțin măgulitoare că-și va găsi ușor răspunsul fără „a se sinchisi" de considerentele de „corectitudine și conștiin-

* O, cît de-ntunecată și tristă-i fruntea ta !
Te supără, Eraste, prezența mea cumva ?
Ce-a fost ? Ce îți displace ? De ce suspini cu greu
Cînd mă privești ? Răspunde-mi, ce ai, amicul meu ?
Molière : „Pisălogii", E.S.P.L.A. 1955, pag. 451. — *Nota Trad*

ciozitate" —, ci „acelei părți — puțin numeroase — a publicului care nu e încă pe deplin lămurită cîtă încredere se poate acorda *insinuărilor*" (mai nimerit ar fi fost să spună : apărării împotriva insinuărilor acestui ziar) ; dar, întreabă el, de unde știe „Gazeta renană" „că de această intenție a noastră" (adică aceea de a publica scrisoarea lui Herwegh) „nu era legată și o altă intenție" (signo haud probato) *, „aceea de a adăuga din partea noastră mustrarea pe care o merită extravaganța copilărească a autorului scrisorii" ? Dar de unde știe „Kölnische Zeitung" ce *intenție* a avut „Leipziger Allgemeine Zeitung" cînd a publicat scrisoarea lui Herwegh ? Poate că numai intenția nevinovată de a face cunoscută înaintea altora o știre nouă ? Sau, poate, intenția cinstită de a aduce pur și simplu această scrisoare în fața judecății opiniei publice ? Permiteți-mi, stimate vecin, să vă povestesc o anecdotă. La Roma e interzisă tipărirea Coranului. Un italian șmecher a găsit, totuși, o ieșire din această situație. El a publicat o lucrare *împotriva* Coranului, adică o carte pe a cărei copertă scria „Combaterea Coranului", dar al cărei cuprins era pur și simplu textul Coranului. Și n-au recurs oare toți ereticii la o asemenea stratagemă ? N-a fost oare ars pe rug Vanini, deși în cartea sa „Theatrum mundi" [87], în care propovăduia ateismul, el a dezvoltat cu mult zel și cu multă elocvență toate argumentele împotriva ateismului ? Însuși Voltaire, în cartea sa „Bible enfin expliquée" [88], nu predică în text ateismul, iar în note credința, însă a crezut oare cineva în puterea purificatoare a acestor note ? Dar, încheie onorabilul nostru vecin,

„chiar dacă am fi avut această intenție, era oare cazul să se pună pe același plan faptul că am făcut încercarea să publicăm această scrisoare, care și așa era cunoscută tuturor, cu publicarea ei inițială" ?

Dar, dragă vecine, „Leipziger Allgemeine Zeitung" n-a făcut nici el altceva decît să publice o scrisoare care circula deja în mai multe copii. „Într-adevăr, my lord, sînteți prea pretențios" [89].

În enciclica papală ex cathedra ** din 15 august 1832, ziua adormirii maicii domnului, se spune :

„Este o nebunie (deliramentum) afirmația că fiecare om are dreptul la *libertatea conștiinței ; nu există nimic mai detestabil ca libertatea presei*".

---

* — lucru care n-a fost constatat prin nimic. — *Nota Trad.*

** Enciclica sfîntului scaun (al lui Petru), adică enciclica obligatorie pentru întreaga biserică, reprezentînd un adevăr inatacabil. — *Nota Red.*

Această sentință ne duce de la Colonia la Koblenz, la un ziar „moderat" : *„Rhein- und Mosel-Zeitung"*. Dar dacă, în lumina citatului de mai sus, devin de înțeles și cu totul firești lamentările și protestele împotriva pledoariei noastre în favoarea libertății presei, cu atît mai ciudat sună după acestea declarația ziarului că se consideră ca făcînd parte dintre „prietenii cei mai devotați ai presei". Ce-i drept, din coloanele „moderate" ale acestui ziar nu-și fac astăzi apariția doi lei, ci numai o blană de leu și o sutană de leu, cărora le vom acorda cuvenita atenție din punctul de vedere al științelor naturii. Autorul nr. 1 ne oferă, între altele, cele ce urmează :

„Lupta pe care o duce ea" („Gazeta renană") „este atît de loială, încît ne asigură de la bun început că în numele *«situației de drept»* — atît de scumpă lui — e gata să protesteze chiar împotriva eventualei interziceri a lui «Rhein- und Mosel-Zeitung». Această asigurare ar fi pentru noi tot atît de măgulitoare pe cît de liniștitoare, dacă cavalerului libertății *oricărei* prese asuprite nu i-ar fi scăpat de îndată și cu totul întîmplător *o insultă grosolană* la adresa publicației «Münchener historisch-politische Blätter», care, după cum se știe, *a fost într-adevăr de mult interzisă la noi"*.

E de remarcat faptul că, în timp ce condamnă cu asprime falsul *în redarea faptelor* de către alte ziare, „Kölnische Zeitung" însăși ne oferă o expunere vădit falsă a faptelor ! Pasajul la care se face aluzie sună textual astfel : „Mai întîi el ne oferă un pomelnic al vechilor păcate ale lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» : atitudinea lui în problema Hanovrei, polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului (hinc illae lacrimae ! *). Ar fi interesant de știut dacă onorabilul confrate consideră drept un păcat de moarte aceeași atitudine, dar în sens invers, din partea lui «Münchener politische Blätter» ?" În aceste rînduri e vorba de o „polemică părtinitoare" a lui „Münchener politische Blätter" împotriva protestantismului. Dar am justificat noi oare prin aceasta interzicerea ei ? Ne-am fi putut noi gîndi să justificăm această interzicere numai prin faptul că găsim *„același* procedeu, dar în sens invers", și în „Münchener politische Blätter", procedeu despre care, referindu-ne la „Leipziger Allgemeine Zeitung", spuneam că *nu* constituie *cîtuși de puțin* un motiv pentru interzicerea lui ? Dimpotrivă, noi am apelat la conștiința lui „Rhein- und Mosel-Zeitung", întrebîndu-l dacă unul și același procedeu poate să justifice în ochii lui interzicerea cînd e folosit de unii și să nu o justifice cînd e folosit de alții ? L-am întrebat, așadar, dacă consi-

* — iată pricina acestor lacrimi. — *Nota Trad.*

deră condamnabil procedeul însuşi sau, mai degrabă, direcţia în care acţionează el ? Iar „Rhein- und Mosel-Zeitung" ne-a răspuns în sensul că el nu condamnă, ca *noi,* orice polemică religioasă părtinitoare, ci *numai acea* polemică părtinitoare care are îndrăzneala să fie *protestantă.* Dacă atunci cînd am protestat împotriva „recentei" interziceri a lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" am atins, *împreună* cu „Rhein- und Mosel-Zeitung", şi problema polemicii părtinitoare a lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" împotriva catolicismului, nu ne era oare permis să ne referim la polemica părtinitoare a lui „Münchener politische Blätter", „de mult interzis", *fără* „Rhein- und Mosel-Zeitung" ? La motivele enumerate de noi prin care am căutat să explicăm falsul *comis* de presă în redarea faptelor, nr. 1 a avut deci amabilitatea să mai adauge un *nou* motiv, şi anume „slaba dezvoltare a caracterului public al statului", „imperfecţiunea" „gîndirii politice" „de fiecare zi" încă neformate, dar exprimate cu glas tare, specificul „procesului de devenire al istoriei moderne" ; nr. 1 a avut deci amabilitatea să adauge *încă* unul : *sărăcia spirituală* a unei mari părţi a presei germane. „Rhein- und Mosel-Zeitung" a dovedit prin propriul său exemplu că, în mod necesar şi fără să vrea, o gîndire *falsă* confecţionează fapte *neadevărate,* prin urmare dă naştere la denaturări şi minciuni.

Trecem acum la nr. 2 — la *sutana* de leu —, căci celelalte argumente expuse aici mai pe larg de nr. 1 duc la o confuzie totală. Sutana de leu face mai întîi cunoscută publicului starea ei sufletească prea puţin interesantă. — Ea s-a aşteptat din partea noastră la o „explozie de mînie". Noi însă ne-am mulţumit să dăm „o *dezminţire rezervată,* aruncată în treacăt". Recunoştinţa ei pentru acest „menajament neaşteptat" este totuşi amestecată cu îndoiala

„dacă acel menajament neaşteptat e în fond o dovadă de blîndeţe sau dacă nu e mai degrabă o consecinţă a jenei şi oboselii spirituale".

Nu ne vom apuca să-i explicăm evlaviosului nostru adversar că *confortul spiritual* poate fi totodată cauza unei *jene spirituale,* ci vom trece de-a dreptul la „conţinutul obiecţiei care ne interesează". Acest domn evlavios recunoaşte „că, din păcate, nu poate ascunde" că pentru „inteligenţa sa extrem de moderată" e limpede că „Gazeta renană" „încearcă doar să mascheze confuzia printr-o polemică lipsită de conţinut". Şi, pentru a nu da nici un moment impresia unei „smerenii şi modestii *făţarnice",* evlaviosul domn caută să aducă

de îndată dovezi evidente, incontestabile întru susținerea inteligenței sale „extrem de moderate". El începe astfel :

„«Vechile păcate ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" — atitudinea lui în problema Hanovrei, polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului, bîrfelile lui» etc. — într-adevăr nu pot fi tăgăduite, dar strălucitul discipol al marelui filozof Hegel crede că *aceste greșeli sînt întru totul scuzabile,* întrucît *și alte ziare* s-au făcut vinovate de aceleași păcate (întocmai cum pentru un pungaș nu poate exista o mai bună justificare *în fața instanțelor judecătorești* decît faptul că în lumea întreagă se plimbă încă liberi numeroși semeni de ai săi care fac isprăvi tot atît de deocheate ca ale lui)".

Unde am afirmat noi că „vechile păcate ale lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» sînt întru totul *scuzabile* prin faptul că *și alte* ziare s-au făcut vinovate de aceleași păcate" ? Unde *am încercat* noi, în general, „să scuzăm" aceste vechi păcate? Firul ideilor noastre adevărate, care nu trebuie confundat cu reflectarea lui în oglinda „inteligenței extrem de moderate", era în realitate următorul : mai întîi „Rhein- und Mosel-Zeitung" enumeră „vechile păcate" ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung". Apoi specificăm noi care sînt aceste păcate, și continuăm : „dacă *toate* ziarele germane de factură veche ar vrea să-și reproșeze unul altuia vechile lor păcate, totul s-ar reduce la o chestiune de formă, și anume : au păcătuit ele prin ceea ce au făcut sau, dimpotrivă, prin ceea ce *nu* au făcut ? Sîntem dispuși să recunoaștem amabilului confrate ca un merit nevinovat față de «Leipziger Allgemeine Zeitung» nu numai faptul de a nu fi săvîrșit nici un păcat, dar și pe acela de a nu fi dat nici un semn de viață".

Prin urmare, noi nu spunem : *și alte ziare,* ci spunem : *toate* ziarele germane de factură veche, printre care cuprindem în mod indiscutabil și pe „Rhein- und Mosel-Zeitung". Noi nu spunem că, referindu-se unul la celălalt, ele pot găsi o justificare *completă* a atitudinii lor, ci, dimpotrivă, spunem că sînt *îndreptățite* să-și aducă unul altuia aceleași învinuiri. Atîta doar că „Rhein- und Mosel-Zeitung" își poate revendica avantajul discutabil de a fi păcătuit prin ceea ce *nu* a făcut, că poate deci opune păcatelor *comise* ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" păcatele pe care el *nu le-a comis.* Putem lămuri pe „Rhein- und Mosel-Zeitung" printr-un nou exemplu asupra păcătoșeniei lui pasive. El își dezlănțuie acum mînia sa fanatică pe socoteala răposatului „Leipziger Allgemeine Zeitung", în timp ce, atunci cînd acest ziar era în viață, îl copia în loc să-l combată. Comparația prin care „inteligența extrem de moderată" încearcă să-și lămurească firul ideilor noastre

necesită un corectiv mic, dar esențial. El n-ar fi trebuit să vorbească de *un* pungaș care, încercînd să se justifice *în fața instanțelor judecătorești,* invocă faptul că alți pungași umblă încă liberi. El ar fi trebuit să vorbească de *doi* pungași, dintre care unul, cel care nu s-a îndreptat și care se află încă în libertate, se fălește în fața celuilalt, care a fost închis, *deși* s-a îndreptat.

„Apoi — continuă „inteligența extrem de moderată" — «situația de drept nu trebuie să fie pusă în dependență de caracterul moral sau chiar de părerile politice și religioase ale indivizilor» ; *în consecință,* chiar un ziar absolut rău, *tocmai pentru că este rău,* are *dreptul* la această existență *rea* (după cum nu poate fi contestat *dreptul* la existență al tuturor celorlalte ființe netrebnice de pe pămînt tocmai pentru motivul că au o existență netrebnică)".

Pe cît se vede, evlaviosul domn vrea să ne convingă că el nu numai că n-a fost discipolul unui filozof dintre cei „mari", dar nici măcar al unuia dintre cei „mici".

Pasajul care în expunerea fantezistă a amicului nostru a căpătat un sens atît de caricatural și de ciudat înainte de a se fi refractat prin prisma „inteligenței extrem de moderate" suna precum urmează :

„Articolul nostru incriminat nu se referea însă la caracterul din trecut al ziarului «Leipziger Allgemeine Zeitung», ci la cel *actual,* deși, se înțelege de la sine, am aduce obiecții tot atît de serioase și împotriva interzicerii etc. etc. lui «Rhein- und Mosel-Zeitung», care apare la Koblenz, căci *situația de drept* nu trebuie să se schimbe în funcție de caracterul moral al indivizilor sau chiar de vederile lor politice și religioase. Dimpotrivă, *lipsa de drepturi* a presei este în afară de orice îndoială, de vreme ce dreptul ei la *existență* trebuie să depindă de *convingerile* ei. *Căci pînă în prezent nu există nici un cod al convingerilor și nici un tribunal în fața căruia să compară convingerile*".

Noi susținem deci numai că nimeni nu poate fi închis ori deposedat de proprietatea lui sau de vreun alt drept *juridic* din cauza caracterului său moral, din cauza părerilor sale politice și *religioase.* Această din urmă afirmație pare să-l supere în mod deosebit pe prietenul nostru plin de credință. Noi cerem o *situație de drept* intangibilă pentru orice ființă netrebnică nu pentru că este netrebnică, ci numai în măsura în care viciul ei se menține în limitele *convingerilor* ei, pentru care nu există *nici tribunal* și *nici cod.* Noi opunem deci *convingerile rele,* pentru care nu există tribunal, *faptelor*

rele, pentru care, dacă sînt *nelegale*, există *tribunale* şi un *cod penal*. Noi susţinem deci că şi o fiinţă netrebnică, cu toată netrebnicia ei, are dreptul la existenţă, cu condiţia să nu fie *potrivnică legii*. Noi nu susţinem, ceea ce transmite pretinsul nostru ecou, că „unei fiinţe netrebnice", tocmai „pentru că este numai o fiinţă netrebnică", „nu i se poate contesta dreptul la existenţă". Dimpotrivă, stimabilul nostru binevoitor ar trebui să fie convins că noi îi contestăm atît lui cît şi lui „Rhein- und Mosel-Zeitung" dreptul de a fi fiinţe *netrebnice*, că de aceea în măsura posibilităţilor ne străduim să le facem *bune*, fără ca prin aceasta să ne considerăm îndreptăţiţi să atentăm la *„situaţia de drept"* a lui „Rhein- und Mosel-Zeitung" şi a scutierului lui. Încă o probă de „măsura inteligenţei" evlaviosului şi zelosului nostru amic:

„Dar dacă organul «gîndirii politice» merge atît de departe încît susţine că nişte ziare ca «Leipziger Allgemeine Zeitung» (şi în primul rînd, bineînţeles, însuşi «Rheinische Zeitung») «merită să fie mai degrabă lăudate — şi aceasta chiar *din punct de vedere al statului*» — pentru că, chiar în cazul cînd ar stîrni *nemulţumire* şi iritare, ele ar stîrni totuşi o *nemulţumire* germană şi o *iritare germană*, nu putem să nu ne exprimăm îndoiala cu privire la acest ciudat fel «de a binemerita de la patria germană»".

Pasajul la care se referă citatul sună astfel în original: „Dar nu merită oare mai degrabă să fie lăudate — şi aceasta chiar *din punctul de vedere al statului* — ziarele care smulg *străinătăţii* şi cuceresc pentru *patria* întreagă atenţia, tot interesul febril şi toată tensiunea dramatică, care însoţesc orice *proces de devenire*, şi mai ales *procesul de devenire al istoriei contemporane? Să presupunem chiar* că aceste ziare stîrnesc nemulţumire şi iritare! Dar ele stîrnesc totuşi o nemulţumire *germană*, o iritare *germană*; ele redau totuşi statului spiritele care s-au înstrăinat de el, chiar dacă deocamdată acestea ar fi nişte spirite iritate, întărîtate! Şi ele nu au stîrnit numai nemulţumire şi iritare etc., ci au trezit înainte de toate un viu *interes* pentru viaţa de stat, au făcut din stat o *problemă sufletească*, o *cauză intimă proprie* a membrilor săi etc.".

Stimabilul nostru domn omite deci *verigile intermediare*. E ca şi cum i-am spune: Scumpe domn, ar trebui să ne fiţi recunoscător: noi vă luminăm mintea, şi, chiar dacă vă pricinuim oleacă de amărăciune, tot inteligenţa *dv.* este aceea care cîştigă, — iar amicul nostru ar răspunde: Cum adică, să vă fiu recunoscător *pentru că* mă amărîţi? După toate

aceste dovezi cu privire la „inteligența extrem de moderată", nu e nevoie de cine știe ce *profunde* studii psihologice pentru a ne explica fantezia fără margini a autorului nostru, care își vede, în închipuirea sa, *cohorte întregi* ale adepților noștri „trecînd prin foc și sabie provinciile germane". Pînă la urmă, amicul nostru lasă să-i cadă masca. *„Ulrich von Hutten* și tovarășii săi de luptă", dintre care, precum se știe, face parte și *Luther,* vor ierta *sutanei de leu* de la „Rhein- und Mosel-Zeitung" furia ei neputincioasă. Această exagerare care ne pune pe același plan cu niște oameni atît de *iluștri* ne face să roșim. Vrînd totuși să răspundem la amabilitate prin amabilitate, vom pune pe amicul nostru alături de *pastorul principal Goeze* și-i vom spune împreună cu Lessing:

„Și acum iată *răspunsul* meu cavaleresc. Scrieți, domnule pastor, și îndemnați și pe alții să scrie oricît le dorește inima. Și eu voi scrie. Dacă voi lăsa fără obiecții vreo chestiune oricît de mică în care nu aveți dreptate, aceasta va însemna că nu voi mai fi vreodată în stare să țin pana în mînă" [80].

„Rhein- und Mosel-Zeitung"

[„Gazeta renană" nr. 16 din 16 ianuarie 1843]

Colonia, 15 ianuarie. Nr. 1 din „Rhein- und Mosel-Zeitung" din 11 ianuarie, de care m-am ocupat în treacăt acum cîteva zile, considerîndu-l un deschizător de drumuri al articolului leonin, încearcă să dovedească astăzi, printr-un exemplu, cît de puțin

e în stare ea („Gazeta renană") „care e atît de versată în dialectică, să înțeleagă o propoziție simplă, limpede formulată".

El, nr. 1, cică nici n-a spus că „Gazeta renană" a încercat să justifice interzicerea lui „Münchener politische Blätter",

„ci a spus numai că, în timp ce acest ziar se erijează în apărătorul libertății absolute a presei, el nu se sfiește să ponegrească un ziar care a fost într-adevăr interzis și că de aceea declarația lui cavalerească cum că-i gata să lupte chiar împotriva interzicerii lui «Rhein- und Mosel-Zeitung» nu inspiră prea mare încredere".

Prima eventualitate: deschizătorul de drumuri nr. 1 trece cu vederea faptul că există două motive care ar fi putut provoca neliniștea lui cu privire la atitudinea noastră cavalerească în cazul unei eventuale interziceri a lui „Rhein- und

Mosel-Zeitung" şi că noi ne-am şi pronunţat în legătură cu ambele motive. Onorabilul deschizător de drumuri, ne-am închipuit noi, nu acordă încredere asigurării date de noi, deoarece vede în pretinsa *ponegrire* a lui „Münchener politische Blätter" o justificare ascunsă a interzicerii lui. Eram cu atît mai îndreptăţiţi să presupunem o asemenea înlănţuire logică la onorabilul nostru deschizător de drumuri, cu cît acest filistin, cu şiretenia care îl caracterizează, încearcă să deducă părerea adevărată din asemenea declaraţii care, după impresia lui, ne-au „scăpat" în mod inconştient. În acest caz trebuie să-l liniştim, dovedindu-i că nu poate exista nici o legătură între cele spuse de noi cu privire la „Münchener politische Blätter" şi justificarea interzicerii lui.

A doua eventualitate : nr. 1 consideră că, în genere, e blamabil şi necavaleresc din partea noastră să-i reproşăm unui *ziar într-adevăr interzis,* cum e „Münchener politische Blätter", o polemică părtinitoare împotriva protestantismului. El consideră aceasta ca o ponegrire. Pentru această eventualitate i-am pus stimabilului nostru deschizător de drumuri următoarea întrebare : „Dacă atunci cînd am protestat împotriva «recentei» interziceri a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» am atins, *împreună cu* «Rhein- und Mosel-Zeitung», şi problema polemicii părtinitoare a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» împotriva catolicismului, nu ne era oare permis să ne referim la polemica părtinitoare a lui «Münchener politische Blätter», «de mult interzis», *fără* «Rhein- und Mosel-Zeitung» ?" Cu alte cuvinte : noi nu *ponegrim* pe „Leipziger Allgemeine Zeitung" atunci cînd, cu *aprobarea* lui „Rhein- und Mosel-Zeitung", menţionăm polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului. Devine oare afirmaţia noastră în legătură cu polemica părtinitoare a lui „Münchener politische Blätter" în apărarea catolicismului o *ponegrire* numai pentru că are ghinionul de a nu avea aprobarea lui „Rhein- und Mosel-Zeitung" ?

În fond, nr. 1 n-a făcut altceva decît să califice afirmaţia noastră drept ponegrire. Dar de cînd sîntem noi obligaţi să-l credem pe cuvînt pe nr. 1 ? Noi am spus : „Münchener politische Blätter" este un organ al partidului catolic, şi din acest punct de vedere el este acelaşi lucru cu „Leipziger Allgemeine Zeitung", numai că în sens opus lui. Deschizătorul de drum din „Rhein- und Mosel-Zeitung" susţine că „Münchener politische Blätter" nu este un ziar de partid şi nici nu consti-

tuie un „Leipziger Allgemeine Zeitung" în sens opus. El nu servește, spre deosebire de acesta din urmă,

„drept depozit de minciuni, de bîrfeli stupide și de batjocuri la adresa unor confesiuni necatolice".

Nu ne vom erija în apărătorii teologici ai vreuneia din părți, dar e de ajuns să citești caracterizarea psihologică, plină de bîrfeli murdare, făcută lui *Luther* de „Münchener politische Blätter", e de ajuns să citești ceea ce spune „Rhein- und Mosel-Zeitung" despre „*Hutten* și tovarășii lui de luptă", pentru a-ți da seama dacă acest ziar „moderat" se situează pe o poziție care să-i permită să judece în mod obiectiv ce anume este o polemică *religioasă* părtinitoare și ce nu este.

În cele din urmă, bunul nostru deschizător de drumuri ne promite „o caracterizare mai amănunțită a «Gazetei renane»". Nous verrons *. Micul partid dintre München și Koblenz s-a mai pronunțat odată în sensul că gîndirea „*politică*" a renanilor trebuie să fie sau exploatată pentru anumite tendințe nestatale sau înăbușită ca un lucru „supărător". Poate oare acest partid să-și dea seama că răspîndirea rapidă a „Gazetei renane" în întreaga provincie renană constituie un indiciu al totalei sale lipse de importanță și să nu se simtă întristat din această cauză? Sau poate că momentul actual este nefavorabil pentru întristare? Considerăm că toate acestea au fost destul de bine chibzuite și regretăm doar că, în lipsa unui organ cu mai multă greutate, acest partid a trebuit să se mulțumească cu onorabilul deschizător de drumuri și cu neînsemnatul său ziar „moderat". După acest *organ* putem aprecia și forța *partidului* în chestiune.

* — Vom vedea. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Justificarea corespondentului din valea Moselei [91]

[„Gazeta renană" nr. 15 din 15 ianuarie 1843]

Din valea Moselei, ianuarie. Numerele 346 şi 348 ale „Gazetei renane" conţin două articole ale mele, dintre care unul se ocupă de problema lipsei de lemne în valea Moselei, iar celălalt ne arată interesul *deosebit* trezit printre locuitorii din valea Moselei de decretul regal din 24 decembrie 1841 şi de libertatea mai mare acordată presei prin acest decret. Al doilea articol e scris pe un ton *violent, brutal* chiar. Cui îi este dat să audă aproape necontenit şi în mod direct glasul *aspru* al mizeriei în care se zbate populaţia înconjurătoare i se poate lesne întîmpla să-şi piardă acel tact estetic care ştie să folosească, pentru exprimarea gîndurilor sale, imaginile cele mai alese şi mai delicate. S-ar putea chiar ca el să considere drept o obligaţie *politică* a sa folosirea în public, la un moment dat, a acelui limbaj popular al mizeriei pe care condiţiile de viaţă din patria sa nu-i permit să le uite. Dar dacă ar fi vorba să dovedească adevărul spuselor lui, cu greu i s-ar putea cere ca dovada să privească fiecare cuvînt în parte, căci în cazul acesta s-ar putea spune că nici un rezumat nu e adevărat şi că, în genere, ar fi imposibil să redai sensul unei cuvîntări fără a o repeta *cuvînt cu cuvînt.* Dacă, de pildă, cineva a spus că „strigătul deznădăjduit al viticultorilor a fost considerat drept o *zarvă neruşinată",* atunci pe drept cuvînt i se poate cere numai să fi exprimat acest lucru printr-o *comparaţie* cît de cît justă. Cu alte cuvinte, să dovedească un fapt care să justifice într-o anumită măsură caracterizarea sintetică *„zarvă neruşinată",* astfel ca această caracterizare să nu pară prea nepotrivită. Dacă această dovadă a fost făcută, atunci nu mai poate fi vorba dacă faptul e sau nu *adevărat,* ci doar de o *precizie lexicală,* şi numai cu greu s-ar putea

da un verdict mai mult decît problematic acolo unde avem de-a face cu nuanțe stilistice fine, aproape imperceptibile.

Observațiile de mai sus mi-au fost prilejuite de două rescripte ale d-lui prim-președinte *von Schapper*, publicate în nr. 352 al „Gazetei renane" și datate : „Koblenz, 15 decembrie", prin care mi se pun o serie de întrebări în legătură cu cele două articole ale mele sus-menționate. *Întîrzierea* răspunsului meu se datorește, în primul rînd, conținutului însuși al acestor întrebări, întrucît un corespondent de ziar poate să facă cunoscut *în modul cel mai conștiincios* glasul poporului așa cum a ajuns la urechile lui, dar nu e cîtuși de puțin obligat să fie gata în orice moment să dea explicații motivate pînă în cele mai mici amănunte în ceea ce privește toate împrejurările, toate mobilurile și sursele sale de informație. Abstracție făcînd de pierderea de timp și de nenumăratele mijloace pe care le necesită o asemenea treabă, un corespondent de ziar poate să se considere doar ca o părticică a unui organism complicat în cadrul căruia el este liber să-și aleagă o anumită funcție. Unul, bunăoară, redă mai mult impresia nemijlocită obținută prin contactul direct cu poporul, impresie produsă de starea de mizerie a acestuia ; altul — istoricul — se va ocupa de istoria situației date ; un temperament emoțional ne va oferi un tablou al mizeriei însăși ; economistul va examina mijloacele necesare pentru a-i pune capăt, — astfel că o *singură* problemă poate fi rezolvată sub diferite aspecte : uneori pe scară locală, alteori prin raportare la totalitatea statului etc.

Astfel, în cadrul unei mișcări vii a presei se dezvăluie *întregul adevăr*. Chiar dacă pentru început acest întreg ni se prezintă doar sub forma unor puncte de vedere izolate apărute în același timp și care pun în evidență — cînd intenționat, cînd întîmplător — diferite laturi ale fenomenului, această muncă a presei a pregătit, în cele din urmă, unuia din membrii ei materialul din care el va crea *un* întreg. În felul acesta, printr-o diviziune a muncii, presa ajunge încetul cu încetul în posesiunea întregului adevăr, — și nu prin aceea că unul face totul, ci prin aceea că mulți fac cîte puțin.

Întîrzierea răspunsului meu se datorește, în al doilea rînd, faptului că după primul reportaj, redacția „Gazetei renane" mi-a cerut unele informații suplimentare. De asemenea, după un al doilea și al treilea reportaj, ea și-a exprimat dorința de a primi date suplimentare, precum și reportajul de față. În sfîrșit, redacția mi-a cerut, pe de o parte, să-i indic sursele

mele de informație, iar pe de altă parte și-a rezervat dreptul de a nu publica materialul trimis de mine pînă ce nu va primi pe altă cale o confirmare a exactității datelor prezentate de mine *.

Apoi, răspunsul meu apare *anonim*. Aceasta întrucît consider că *anonimatul* decurge din însăși esența presei și că, datorită lui, presa *se transformă*, dintr-un punct de întîlnire a mai multor păreri individuale, într-un organ *al unui singur spirit*. *Numele* autorului ar separa tot atît de distinct un articol de celălalt după cum corpul separă o persoană de alta, și ar anihila astfel menirea fiecărui articol de a fi numai o parte dintr-un întreg. În sfîrșit, anonimatul conferă mai multă degajare și mai multă libertate nu numai autorului, ci și publicului, prin faptul că atenția acestuia nu se îndreaptă spre *cel* ce vorbește, ci spre problema pe care o tratează ; liber de influența autorului ca persoană empirică, publicul folosește atunci drept criteriu de apreciere doar persoana lui spirituală.

După cum nu-mi dezvălui numele meu, la fel nu voi da, în expunerea mai amănunțită a faptelor prezentate de mine, nici numele funcționarilor și denumirea comunelor, cu excepția cazurilor în care mă voi referi la documente tipărite, existente în librării, sau cînd această menționare de nume nu va avea pentru nimeni urmări neplăcute. Presa e obligată să dea în vileag anumite *stări de lucruri*, dar, după părerea mea, ea nu trebuie să denunțe *persoanele* ; afară, bineînțeles, de cazul cînd un neajuns public n-ar putea fi îndreptat prin alt mijloc sau cînd publicitatea ar fi pus stăpînire pe întreaga viață publică și deci noțiunea germană despre denunț și-ar pierde orice sens.

În încheierea acestor observații introductive, cred că-mi pot exprima speranța legitimă că, luînd cunoștință de *întreaga* mea expunere, domnul prim-președinte se va convinge de buna-credință a intențiilor mele și va înțelege că chiar eventualele erori se datoresc nu unei atitudini răuvoitoare, ci unei păreri greșite. Expunerea mea trebuie să dovedească dacă am meritat grava acuzație de *a fi recurs la calomnie*, ca și aceea că *scopul* urmărit de mine a fost să provoc *nemulțu-*

* Confirmînd informațiile de mai sus, atragem totodată atenția că diferitele scrisori care se interpretează una pe alta au făcut necesară o confruntare a lor din partea noastră. — *Nota Red. „Gazetei renane"*.

mire și resentiment, chiar dacă ar fi vorba de un anonimat de durată, așa cum e cazul acum. Această acuzație e cu atît mai gravă, cu cît vine din partea unui om care se bucură de o deosebită dragoste și respect în Provincia renană.

Pentru a putea avea mai ușor o privire de ansamblu asupra răspunsului meu, l-am împărțit în următoarele rubrici:

A. *Problema distribuirii lemnelor.*

B. *Atitudinea regiunii Moselei față de decretul regal din 24 decembrie 1841 și față de libertatea mai mare acordată presei.*

C. *Plăgile de care suferă regiunea Moselei.*

D. *Vampirii din regiunea Moselei.*

E. *Măsuri propuse pentru remedierea situației.*

A

Problema distribuirii lemnelor

În articolul meu „Din valea Moselei, 12 decembrie", publicat în nr. 348 al „Gazetei renane", atrăgeam atenția asupra următorului fapt:

> „Comuna căreia îi aparțin eu și care numără cîteva mii de suflete, posedă cu drept de proprietate una din cele mai frumoase păduri, dar nu-mi *amintesc* ca locuitorii acestei comune să fi avut vreodată un folos direct de pe urma proprietății lor, adică să fi primit vreo cotă-parte din lemne".

Domnul prim-președinte face în legătură cu aceasta următoarea observație:

> „O asemenea *procedură neconformă cu dispozițiile legale* nu ar putea fi justificată decît de împrejurări cu totul excepționale".

El cere totodată să i se indice *numele* comunei menționate pentru a verifica situația de fapt.

Mărturisesc pe față: pe de o parte, cred că o procedură *neconformă* cu dispozițiile legale, și *prin urmare* în contradic-

ţie cu ele, cu greu ar putea fi justificată de anumite împrejurări, ci ar trebui să rămînă întotdeauna nelegală ; pe de altă parte, *nu* pot considera nelegală procedura schiţată de mine.

Instrucţiunile cu privire la administrarea pădurilor aparţinînd comunelor şi instituţiilor în districtele administrative Koblenz şi Trier, emise pe baza legii din 24 decembrie 1816 şi a înaltului decret din 18 august 1835 şi publicate la Koblenz în suplimentul la Buletinul oficial nr. 62 al guvernului regal („Koblenz, 31 august 1839"), precizează în § 37, textual următoarele :

„În legătură cu valorificarea materialului lemnos aflător în pădure se stabileşte ca regulă *că trebuie* să se vîndă din el atîta cît este necesar pentru acoperirea cheltuielilor făcute pentru pădure (impozite şi cheltuieli administrative)".

„În afară de aceasta, depinde de hotărîrile comunei *dacă* materialul lemnos necesar pentru acoperirea altor necesităţi ale comunei urmează *să fie vîndut la mezat sau dacă* urmează *să fie distribuit* — integral sau în parte — locuitorilor comunei, gratuit sau în schimbul unei anumite taxe. De regulă însă urmează ca lemnele de foc şi materialul necesar pentru confecţionarea de obiecte casnice să fie distribuite in natura *, iar lemnul de construcţie, în măsura în care nu e folosit pentru construcţii comunale sau pentru ajutorarea membrilor comunei care au avut de suferit de pe urma incendiului etc., să fie vîndut la mezat".

Din aceste instrucţiuni date de unul din predecesorii d-lui prim-preşedinte al Provinciei renane pare să reiasă că distribuirea lemnelor de foc între locuitorii comunei nu e nici prevăzută, nici interzisă de lege, ci e doar o problemă de oportunitate, după cum şi eu, în sus-menţionatul articol, am analizat această procedură numai sub aspectul oportunităţii. În consecinţă, motivul pentru care domnul prim-preşedinte dorea să ştie *numele* comunei trebuie să cadă de la sine, deoarece nu va mai fi vorba de cercetarea activităţii administrative a cutărei sau cutărei comune, ci de modificarea unor instrucţiuni. N-am însă nimic împotrivă ca redacţia „Gazetei renane" să publice, la cererea expresă a d-lui prim-preşedinte, numele comunei în care nu-mi *amintesc* să se fi procedat vreodată la distribuirea de lemne. O asemenea comunicare nu ar aduce nici un fel de prejudicii conducătorilor comunei, ci ar putea numai să contribuie la bunul mers al comunei.

* — în natură. — *Nota Trad.*

[„Gazeta renană" nr. 17 din 17 ianuarie 1843]

B

Atitudinea regiunii Moselei față de decretul regal din 24 decembrie 1841 și față de libertatea mai mare acordată presei

În legătură cu articolul meu „Bernkastel, 10 decembrie", apărut în nr. 346 al „Gazetei renane", în care afirmam că populația din valea Moselei, care se află într-o situație deosebit de grea, a primit cu entuziasm libertatea mai mare acordată presei prin înaltul decret din 24 decembrie anul trecut, d-l prim-președinte remarcă următoarele :

„Dacă luăm drept bune cele spuse în acest articol, înseamnă că pînă atunci populația din valea Moselei n-a avut dreptul să discute în mod public și sincer despre situația ei grea, despre cauzele care au dus la această situație, ca și despre mijloacele de a o remedia. Mă îndoiesc că așa stau lucrurile. Căci, dacă ținem seamă de străduința autorităților de a-i ajuta pe țăranii viticultori în situația lor recunoscută ca fiind nenorocită, nimic nu putea fi mai binevenit pentru ei ca discutarea cît mai deschisă și mai sinceră a stării de lucruri din această regiune". „Autorul articolului de mai sus m-ar îndatora deci foarte mult dacă ar binevoi să arate în mod special cazurile cînd, pînă la apariția înaltului decret din 24 decembrie anul trecut, autoritățile au împiedicat discutarea sinceră și publică a grelei situații a locuitorilor din valea Moselei".

Mai departe d-l prim-președinte remarcă :

„De altfel trebuie să spun că mă consider îndreptățit să califlc din capul locului drept neadevăr afirmația autorului articolului sus-menționat că strigătul deznădăjduit al viticultorilor a fost multă vreme considerat de forurile înalte drept o *zarvă neruşinată*".

În răspunsul meu la aceste întrebări, voi proceda precum urmează. Voi încerca să dovedesc :

1) că, în primul rînd, *făcînd* complet *abstracție* de drepturile presei înainte de apariția înaltului decret regal din 24 decembrie 1841, *necesitatea* unei prese libere reiese în mod necesar din natura specifică a situației dezastruoase care domnește în valea Moselei ;

2) că, chiar dacă înainte de apariția decretului în chestiune autoritățile *nu* au împiedicat *în mod special* „discutarea sinceră și publică", afirmația mea nu este mai puțin exactă, iar interesul deosebit trezit printre locuitorii din valea Moselei de înaltul decret și de acordarea prin acest de-

cret a unei mai mari libertăți pentru presă este de asemenea lesne de înțeles ;

3) *că au existat într-adevăr* împrejurări *speciale* care au împiedicat „o discuție sinceră și publică".

Din întreaga mea expunere se va putea vedea în ce măsură afirmația mea : „Situația *nenorocită* a viticultorilor a fost multă vreme pusă la îndoială de forurile superioare, iar strigătul lor deznădăjduit a fost considerat o zarvă nerușinată" corespunde sau nu adevărului.

La punctul 1. La cercetarea anumitor fenomene ale vieții *publice*, oamenii sînt ușor ispitiți să piardă din vedere *natura obiectivă a condițiilor* și să explice totul prin *voința* persoanelor care acționează. Există totuși *relații* care determină atît acțiunile persoanelor particulare cît și pe acelea ale autorităților și care sînt tot atît de independente de ele ca și respirația. Dacă adoptăm din capul locului acest punct de vedere obiectiv, nu vom presupune bunăvoință sau reavoință ca excepție nici de o parte nici de cealaltă, ci vom vedea acțiunea condițiilor obiective acolo unde la prima vedere ni s-a părut că acționează numai persoane. Din moment ce s-a dovedit că un fenomen este generat *în mod necesar* de relațiile existente, nu va mai fi greu de stabilit în ce condiții *exterioare* a trebuit el să-și facă *în mod efectiv* apariția și în ce condiții nu-și putea face apariția, deși exista necesitatea ei. Acest fapt va putea fi stabilit aproape cu aceeași precizie cu care chimistul stabilește în ce condiții *exterioare* corpurile cu o anumită afinitate trebuie să intre în combinație. De aceea credem că, prin dovada că „*necesitatea* unei prese libere reiese din *specificul* situației dezastruoase din valea Moselei", creăm expunerii noastre o bază care depășește cu mult cadrul oricărei probleme personale.

Situația dezastruoasă din regiunea Moselei nu poate fi considerată o situație *simplă*. Trebuie deosebite în ea cel puțin *două* laturi : cea particulară și cea statală, căci, după cum nu ne putem închipui existența regiunii Moselei în afara statului, tot așa nu ne putem imagina starea ei de mizerie ca fiind independentă de administrația statului. Tocmai *corelația* dintre aceste două laturi formează *adevărata* situație a regiunii Moselei. Pentru a stabili caracterul acestei corelații, vom face cunoscute niște tratative autentice, pe bază de documente, între *organele* celor două părți.

În fascicola nr. 4 a publicației „Mitteilungen des *Vereins* zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu

Trier" găsim darea de seamă a unor tratative între Ministerul de Finanţe, organele guvernamentale din districtul Trier şi conducerea asociaţiei sus-menţionate. Într-unul din memoriile sale înaintate Ministerului de Finanţe, asociaţia prezenta, între altele, şi un calcul al veniturilor aduse de vii. Organele guvernamentale din districtul Trier, primind o copie a acestui memoriu, au însărcinat pe preşedintele biroului cadastrului din Trier, inspectorul fiscal *von Zuccalmaglio,* să întocmească cuvenitul referat. Acest inspector era, după cum arată înseşi autorităţile districtuale într-unul din rapoartele lor, cu atît mai indicat pentru această treabă „cu cît luase parte activă la stabilirea veniturilor viilor din valea Moselei conform registrelor cadastrale". Ne vom limita aici pur şi simplu să punem faţă în faţă pasajele cele mai semnificative din raportul *oficial* al d-lui von Zuccalmaglio şi din *răspunsul* conducerii asociaţiei pentru stimularea viticulturii.

Raportul oficial:

Calcularea venitului brut al unui morgen * de vie în decursul ultimilor 10 ani, 1829—1838, în comunele care se încadrează în clasa a treia de *impozite pe vii* — calcul care figurează în memoriu — e bazat pe următoarele elemente:

1) recolta pe un morgen;

2) preţul cu care s-a vîndut un fuder ** de vin *în toamnă.*

Acest calcul nu se întemeiază însă pe date verificate cu toată exactitatea, întrucît

„fără o intervenţie şi un control *oficial* nu este posibil ca un particular sau chiar o asociaţie să obţină pe cale particulară informaţii exacte cu privire la cantitatea de vin obţinută de fiecare proprietar în parte într-un anumit interval de timp şi într-un mare număr de comune. Aceasta *din cauză că mulţi proprietari sînt interesaţi să ascundă, pe cît le e cu putinţă, adevărul*".

Răspunsul conducerii asociaţiei:

„Pe noi nu ne miră faptul că biroul cadastrului, pe cît îi stă în putinţă, ia apărarea procedurii folosite la întocmirea cadastrului; totuşi raţionamentul de mai jos pare greu de înţeles" etc.

„Şeful biroului cadastrului încearcă să dovedească pe bază de cifre că veniturile viilor, aşa cum rezultă din cadastru, sînt reale; totodată

* — veche măsură pentru suprafeţe in Prusia: circa 1/4 ha. — *Nota Trad.*

** — veche măsură de capacitate în Provincia renană: circa 1.000 de litri. — *Nota Trad.*

el susţine că perioada de 10 ani, luată de noi ca bază, nu dovedeşte nimic în cazul de faţă" etc. etc. „Nu ne vom opri asupra cifrelor, deoarece, aşa cum pe bună dreptate menţionează el la începutul observaţiilor sale, ne lipsesc datele oficiale necesare ; de altfel nici nu considerăm necesar acest lucru, întrucît tot calculul său, bazat numai pe *date oficiale*, ca şi raţionamentul său, nu poate dovedi nimic împotriva faptelor prezentate de noi". „Chiar dacă admitem că veniturile din cadastru au fost absolut exacte în momentul evaluării lor, că au fost chiar prea scăzute pentru acel moment, totuşi, avînd în vedere actualul complex nenorocit de împrejurări, nimeni nu mai poate contesta afirmaţia noastră că ele nu mai pot servi ca *bază*".

Raportorul oficial :

„Nu poate fi deci găsit nici un fapt care să ne îndreptăţească să presupunem că datele cadastrului cu privire la veniturile viilor evaluate în ultima vreme ar fi exagerate ; dimpotrivă, s-ar putea foarte uşor dovedi că, la evaluarea anterioară a viilor din districtele urbane şi rurale din Trier şi a celor din districtul Saarburg, ele au fost *subevaluate* atît în mod absolut cît şi în comparaţie cu celelalte culturi".

Răspunsul conducerii asociaţiei :

„Un om care cere ajutor trebuie să încerce un sentiment de amărăciune atunci cînd la plîngerea lui întemeiată i se răspunde că, la o evaluare a veniturilor, datele din cadastru ar trebui să fie mai curînd sporite decît scăzute".

„De altfel — se arată în răspuns — nici d-l raportor, cu toate străduinţele sale de a contesta datele noastre, n-a putut tăgădui sau modifica aproape cu nimic cifrele la capitolul *venituri* prezentate de noi ; de aceea el a încercat doar să prezinte alte cifre la capitolul *cheltuieli*".

În legătură cu *calcularea cheltuielilor,* am vrea să notăm aici cîteva din divergenţele cele mai izbitoare dintre d-l raportor şi conducerea asociaţiei.

Raportorul oficial :

„La punctul 8 trebuie să atragem în mod special atenţia că *înlăturarea* lăstarilor de prisos, sau aşa-zisul ciupit, este o operaţie care a fost introdusă în ultima vreme doar de puţini proprietari de vii şi că ea nu poate fi considerată nicăieri, nici în valea Moselei, nici în Saar, ca făcînd parte din metodele obişnuite în viticultură în partea locului".

Răspunsul conducerii asociaţiei :

„Înlăturarea lăstarilor de prisos şi afînarea solului, după spusele şefului biroului cadastrului, a fost introdusă abia în ultima vreme de puţini proprietari de vii" etc. Lucrurile însă nu stau chiar aşa. „Viticultorul a înţeles că, pentru a preîntîmpina ruina totală, trebuie să încerce orice metodă care ar putea îmbunătăţi cît de cît calitatea vinului. Această străduinţă a viticultorilor nu trebuie înăbuşită, ci stimulată cu grijă, spre a asigura astfel propăşirea întregii regiuni".

„Şi cui i-ar trece prin minte să reducă cheltuielile la cultivarea cartofilor numai pentru că există agricultori care lasă cartofii în voia soartei şi in nădejdea lui dumnezeu?"

Raportorul oficial:

„Cheltuiala pentru *butoi*, despre care e vorba la punctul 14, nu poate fi cîtuşi de puţin luată în consideraţie aici, deoarece, aşa cum s-a arătat mai înainte, *nu* este inclusă în preţurile vinului despre care a fost vorba mai sus. Dacă, prin urmare, o dată cu vinul e vîndut şi butoiul, aşa cum e obiceiul, atunci la preţul vinului se adaugă şi preţul de cost al butoiului, şi în felul acesta se recuperează şi costul butoiului".

Răspunsul conducerii asociaţiei:

„O dată cu vinul se vinde şi butoiul, fără să fie nici pe departe vorba de o recuperare a costului butoiului. Puţinele cazuri în care cîrciumarii din oraşul nostru cumpără vin fără a cumpăra şi butoiul nu reprezintă mare lucru în ansamblul situaţiei". „Specificul vinului ca marfă este diferit de al celorlalte mărfuri, care pînă la vînzare sînt ţinute în depozite şi apoi sînt ambalate şi expediate pe socoteala cumpărătorului. Întrucît o dată cu vinul se cumpără implicit şi butoiul, este de la sine înţeles că preţul acestuia trebuie să facă parte din cheltuielile de producţie".

Raportorul oficial:

„Dacă rectificăm conform datelor oficiale cifrele privitoare la recolta de struguri indicate în anexă şi admitem, în schimb, calculul cheltuielilor ca fiind chiar în întregime exact, lăsînd la o parte *numai* impozitul asupra pămîntului şi asupra *vinului*, precum şi cheltuielile pentru *butoaie*, adică cheltuielile enumerate la punctele 13, 14 şi 17, obţinem următorul rezultat:

Venit brut	53 de taleri	21 de groşi	6 pfennigi
Total cheltuieli, fără punctele 13, 14 şi 17 . . .	39 „ „	5 „	0 „
Deci venit net	14 taleri	16 groşi	6 pfennigi

Răspunsul conducerii asociaţiei:

„Calculul în sine este exact, dar nu şi rezultatul. Noi n-am operat cu cifre ipotetice, ci cu cifre care exprimă sume reale, şi am găsit că, dacă din 53 de taleri, care reprezintă cheltuielile reale, scădem 48 de taleri, care reprezintă tot venitul real, rămîne o pierdere egală cu 5 taleri.

Raportorul oficial:

„Dacă totuşi nu se poate tăgădui că situaţia din valea Moselei s-a înrăutăţit considerabil în comparaţie cu perioada premergătoare creării Uniunii vamale şi dacă, mai mult chiar, există în parte *temeri* că ar putea surveni chiar o *adevărată pauperizare* a regiunii, cauza trebuie căutată numai în veniturile prea mari din trecut".

„Situația de cvasimonopol în domeniul comerțului cu vin pe care o deținea în anii trecuți regiunea Moselei, bogatele recolte de struguri care s-au succedat rapid în anii 1819, 1822, 1825, 1826, 1827 și 1828 au dat naștere unui *lux de proporții nemaivăzute în această regiune*. Sumele mari de bani strînse de viticultor l-au făcut să cumpere podgorii la prețuri exorbitante, l-au împins să planteze noi podgorii cu cheltuieli enorme în regiuni care nu erau indicate pentru viticultură. Care mai de care, vrînd să devină proprietar, s-a încurcat în datorii care în anii precedenți puteau fi ușor acoperite cu veniturile unei recolte bune, dar care, în conjunctura defavorabilă care a intervenit acum, vor sugruma fără îndoială pe viticultorul care a încăput pe mîna cămătarilor".

„Una dintre urmările care decurg din această situație va fi aceea că viticultura se va mărgini la terenurile mai bune și va trece din nou, ca și în trecut, în cea mai mare parte în mîinile moșierilor bogați. Aceștia, datorită faptului că viticultura este prin natura ei legată de investiții mari, sînt cei mai în măsură să se ocupe de ea și tot ei pot suporta cu mai multă ușurință anii cu recolte proaste, cînd le mai rămîn totuși mijloace suficiente pentru a ameliora culturile și a obține produse care să poată rezista cu succes concurenței celor care pot intra acum libere din statele Uniunii vamale. *Ce-i drept, aceasta va însemna, în primii ani, o mare pacoste pentru pătura mai săracă a viticultorilor*, care de altfel, în perioada anterioară, mai favorabilă, au ajuns în cea mai mare parte proprietari de vii. Trebuie totuși ținut seamă că în anii trecuți a fost o situație *anormală, pentru care trebuie să plătească acum cei imprudenți. Statul... va trebui să se mărginească exclusiv să ușureze* populației perioada de trecere, folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite".

Răspunsul conducerii asociației:

„E neîndoios că cine se teme abia de aici înainte că mizeria ar putea pătrunde în valea Moselei nu *a văzut* încă cum, sub înfățișarea ei cea *mai hidoasă*, mizeria s-a și cuibărit în viața populației nespus de harnice și profund morale a acestei regiuni și cum zi de zi ea face tot mai multe ravagii. Și să nu ni se spună, cum face bunăoară șeful biroului cadastrului, că vina acestei situații o poartă înșiși cei ce au sărăcit. Căci calamitatea a lovit într-o măsură mai mare sau mai mică pe toți viticultorii, atît pe cel prudent cît și pe cel nepăsător, atît pe cel harnic cît și pe cel indolent, atît pe cel avut cît și pe cel neavut; și dacă s-a ajuns pînă acolo încît chiar și viticultorii înstăriți, vrednici și economi sînt nevoiți să spună că n-au nici măcar cele trebuincioase pentru hrană, cauza, fără îndoială, trebuie căutată în altă parte".

„E adevărat că, în anii cei mai buni, viticultorii au cumpărat noi terenuri la prețuri mai mari decît cele obișnuite și, socotind că, așa cum se prezintă lucrurile, veniturile lor vor fi suficiente pentru a acoperi încetul cu încetul toate cheltuielile, au contractat datorii. Este cu totul de neînțeles cum toate acestea, care nu constituie decît o dovadă a hărniciei și a spiritului de inițiativă al acestor oameni, pot fi denumite *lux* și tot atît de neînțeles este afirmația că starea actuală a viticultorilor este o consecință a situației anormale din anii trecuți, pentru care trebuie să plătească acum cei imprudenți".

„Șeful biroului cadastrului susține că, ispitiți de vremurile neobișnuit de favorabile, oameni care — după cum spune dumnealui — în trecut nu erau nici măcar proprietari (!!) au sporit într-o măsură dispropor-

ţionat de mare numărul podgoriilor, şi acum salvarea stă *numai* în reducerea numărului acestora".

„Dar cît de neînsemnat este numărul podgoriilor al căror sol ar putea fi folosit pentru dezvoltarea culturilor pomicole şi legumicole în comparaţie cu numărul mare al acelora care, în afară de viţa de vie, nu pot produce decît arbuşti ghimpoşi şi tufăriş! Şi nu merită oare această populaţie îngrămădită — datorită viticulturii — pe o suprafaţă relativ mică, o populaţie demnă de toată stima, care a luptat cu atîta bărbăţie împotriva tuturor calamităţilor, *nu merită ea să se facă măcar încercarea* de a i se uşura situaţia şi de a fi ajutată pentru a putea rezista pînă ce împrejurări mai favorabile îi vor da posibilitatea să se ridice din nou şi să devină pentru stat ceea ce a fost şi în trecut, şi anume o sursă de venituri care cu greu ar mai putea fi realizată pe o altă suprafaţă de mărime egală, în afară bineînţeles de oraşe?"

Raportorul oficial:

„Faptul că de această situaţie grea a viticultorilor mai săraci *profită* acum moşierii mai bogaţi, pentru ca, prin zugrăvirea *în culori vii* a situaţiei fericite din trecut în opoziţie cu cea de acum, mai puţin favorabilă, dar totuşi *rentabilă*, să obţină tot felul de înlesniri şi avantaje, faptul acesta este lesne de înţeles".

[„Gazeta renană" nr. 18 din 18 ianuarie 1843]

Răspunsul conducerii asociaţiei:

„Avem datoria faţă de onoarea şi conştiinţa noastră să protestăm împotriva *acuzaţiei* că profităm de mizeria viticultorilor mai săraci pentru ca, prin *zugrăvirea în culori vii* a anumitor situaţii, să obţinem tot felul de înlesniri şi avantaje".

„Acesta-i un neadevăr! Noi afirmăm în mod solemn — şi sperăm că aceasta va fi cu totul suficient pentru justificarea noastră — că orice intenţie egoistă a fost străină de noi şi că prin acţiunea noastră n-am urmărit altceva decît să înfăţişăm *în mod deschis şi conform cu realitatea situaţia* viticultorilor săraci şi să atragem atenţia statului asupra unei stări de fapt care, dacă ar căpăta o extindere mai mare, ar putea să devină o primejdie pentru el însuşi! Cine cunoaşte schimbările care s-au şi produs în viaţa casnică şi în relaţiile de muncă ale viticultorilor, ba chiar şi în ceea ce priveşte starea lor morală, schimbări care nu s-au oprit, ci continuă în mod progresiv şi care se datoresc actualei situaţii triste a viticultorilor, acela se va îngrozi gîndindu-se la ce se va întîmpla în viitor dacă această stare de mizerie se va menţine sau se va adînci chiar".

Oricine va trebui, în primul rînd, să fie de acord că guvernul nu trebuia să fie categoric, ci ar fi trebuit să ezite între punctul de vedere al raportorului său şi punctul de vedere opus al viticultorilor. Dacă luăm în consideraţie apoi că referatul d-lui von Zuccalmaglio era datat 12 decembrie 1839, iar răspunsul asociaţiei 15 iulie 1840, reiese destul de limpede că pînă la această dată punctul de vedere al d-lui ra-

portor trebuie să fi fost, dacă nu *unicul,* în orice caz punctul de vedere *predominant* în colegiul guvernamental. Cel puțin așa reiese din raportul guvernului din 1839, care este, ca să zicem așa, un fel de rezumat al părerii guvernului față de memoriul asociației, căci, atunci cînd e vorba de un guvern consecvent, trebuie să considerăm că ultima lui părere este o sinteză a tuturor părerilor lui și a întregii lui experiențe anterioare. În raport însă nu numai că nu se recunoaște că starea de mizerie e *generală,* dar nici nu urmează *să se întreprindă* ceva împotriva stării de mizerie *recunoscute ca atare,* căci iată ce se spune acolo : „Statul va trebui să se mărginească exclusiv *să ușureze,* pe cît îi va sta în putință, populației *perioada de trecere,* folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite". Prin *perioada de trecere* trebuie însă să se înțeleagă în aceste condiții pieirea treptată *. Pieirea viticultorilor mai săraci este privită ca un fel de fenomen natural în fața căruia omul trebuie să se resemneze din capul locului, încercînd cel mult să atenueze consecințele lui inevitabile. „Ce-i drept — se spune în raport — aceasta va însemna o mare pacoste". De aceea asociația pune întrebarea : nu merită oare viticultorul din valea Moselei să se facă măcar „o *încercare*" ? Dacă guvernul ar fi avut un punct de vedere complet opus, el ar fi modificat de la bun început raportul, întrucît acesta exprimă un punct de vedere bine precizat într-o chestiune atît de importantă cum este *sarcina și politica* statului în această problemă. De aici se vede că, chiar dacă a fost *recunoscută starea de mizerie* a viticultorilor, totuși nu s-a urmărit cîtuși de puțin *remedierea* ei.

Vom mai da încă un exemplu de felul cum au fost informate autoritățile despre situația din regiunea Moselei. În 1838 această regiune a fost vizitată de un înalt funcționar administrativ. În cadrul unei conferințe pe care a avut-o la Piesport cu doi prefecți, l-a întrebat pe unul din ei care este situația materială a viticultorilor. Răspunsul a fost :

„Viticultorii duc o viață prea luxoasă ca să putem crede că nu se bucură de o bună situație materială".

Și totuși luxul acesta nu mai era decît o legendă din vremuri trecute. Cît de puțin s-a renunțat, în general, la acest punct de vedere, care coincide cu acela al referatului oficial, este o chestiune asupra căreia atragem numai în treacăt aten-

* Joc de cuvinte : Übergang — perioadă de trecere, Untergang — pieire. — *Nota Trad.*

ţia. Amintim articolul unui corespondent din Koblenz, apărut în suplimentul I al lui „Frankfurter Journal" nr. 349 (1842), în care se vorbeşte de *pretinsa* stare de mizerie a viticultorilor din valea Moselei.

Punctul de vedere oficial exprimat mai sus se reflectă şi în îndoiala pe care înaltele cercuri guvernamentale o au în ceea ce priveşte situaţia „nenorocită" a regiunii Moselei, efectele *generale* ale mizeriei, deci şi în ceea ce priveşte *cauzele* ei *generale*. Publicaţia „Mitteilungen des Vereins", citată de noi mai sus, conţine între altele următoarele răspunsuri ale *Ministerului de Finanţe* la diferite intervenţii:

„Cu toate că, după cum rezultă din preţurile de pe piaţă ale vinurilor, proprietarii de vii din regiunea Moselei şi a Saar-ului încadraţi în clasele I şi a II-a de impunere *nu* au motive să fie *nemulţumiţi*, nu putem trece cu vederea că ţăranii viticultori ale căror produse sînt mai puţin bune decît cele de mai sus nu se află într-o situaţie *la fel de favorabilă*".

Iată, de pildă, ce se spune într-un răspuns la o cerere de reducere a impozitului pe anul 1838:

„Ca răspuns la petiţia dv. din 10 octombrie anul trecut, vă informăm că cererea dv. cu privire la scutirea generală de întregul impozit pe anul 1838 nu poate fi satisfăcută, deoarece dv. în nici un caz nu faceţi parte din clasa care trebuie cel mai mult luată în considerare şi a cărei *stare de mizerie* etc. *se datoreşte cu totul altor cauze* decît *impozitelor*".

Dat fiind că în întreaga noastră expunere vrem să ne bazăm numai pe *fapte concrete* şi ne străduim ca, pe cît ne stă în putinţă, să dăm acestor fapte o formă generală, vom reda deocamdată dialogul dintre asociaţia pentru stimularea viticulturii din Trier şi raportorul guvernului, redus la ideile lui fundamentale generale.

Guvernul trebuie să însărcineze un funcţionar care să-şi dea avizul asupra memoriului în chestiune. El numeşte, desigur, un funcţionar cît mai versat în materie, de preferinţă un funcţionar care a luat el însuşi parte la reglementarea stărilor de lucruri din valea Moselei. Acest funcţionar este dispus să descopere în respectiva plîngere o *critică* a punctului său de vedere oficial şi a activităţii sale oficiale din trecut. El e convins că şi-a îndeplinit în mod conştiincios datoria şi că cunoaşte în mod temeinic toate datele oficiale care se află la dispoziţia lui, şi deodată descoperă un punct de vedere opus. Şi ce poate fi mai firesc decît să ia *atitudine* împotriva petiţionarilor, decît să i se pară suspecte *intenţiile* lor, care, fără îndoială, pot fi oricînd legate de *interese private*, şi prin ur-

mare să-i suspecteze. În loc să folosească materialul informativ furnizat de ei, el încearcă să-l combată. La aceasta se adaugă faptul că viticultorii a căror sărăcie e evidentă nu dispun nici de timpul, nici de pregătirea necesară pentru a înfăţişa situaţia precară în care se află ; rezultă deci că viticultorii săraci nu se pricep să vorbească, în timp ce podgorenii care ştiu să vorbească nu se află într-o stare de sărăcie evidentă şi par să vorbească fără motiv. Dar, dacă însuşi podgoreanului cult i se reproşează lipsa de înţelegere a punctului de vedere oficial, cum ar putea trece proba în faţa acestui punct de vedere viticultorul lipsit de cultură ?

La rîndul lor, particularii care văd cum la alţii mizeria ajunge să ia formele cele mai cumplite, care văd cum mizeria le dă şi lor tîrcoale şi care, pe deasupra, sînt conştienţi că interesul privat pe care îl apără ei este în egală măsură şi interesul statului, fiind sprijinit de ei ca atare, nu pot să nu se simtă lezaţi în onoarea lor ; ba mai mult, ei consideră că *realitatea* a fost denaturată de către cei ce au adoptat un punct de vedere unilateral, arbitrar şi dinainte ticluit. Ei se opun deci birocraţiei prezumţioase şi dau în vileag contradicţiile dintre adevărata înfăţişare a lumii şi înfăţişarea pe care o capătă ea în birouri ; ei opun dovezilor oficiale dovezi scoase din viaţa practică. Ei nu pot să nu bănuiască că, în această ignorare totală a expunerii lor convingătoare, clare şi bazate pe fapte, există o intenţie egoistă, şi anume intenţia de a opune inteligenţei cetăţeanului mentalitatea birocratului. Ei trag de aici şi concluzia că funcţionarul competent care prin însăşi natura activităţii sale a luat contact cu condiţiile lor de viaţă nu le va înfăţişa în mod imparţial, tocmai pentru că aceste condiţii sînt, în parte, opera lui ; pe de altă parte, funcţionarul fără idei preconcepute, care ar putea face o apreciere destul de nepărtinitoare a situaţiei, nu este îndeajuns de competent. Dar dacă funcţionarul reproşează particularilor că ridică afacerile lor particulare la rangul unor interese de stat, apoi particularul reproşează funcţionarului că el coboară interesele de stat la nivelul afacerilor lui particulare, astfel că toţi ceilalţi muritori se văd excluşi de la participarea la viaţa de stat. În felul acesta, pînă şi realitatea cea mai evidentă îi apare funcţionarului ca fiind iluzorie în comparaţie cu realitatea dovedită de acte — deci de autorităţi, deci de stat — precum şi în comparaţie cu punctul de vedere care se bazează pe această realitate oficială, astfel că el consideră ca stat numai sfera de activitate imediată a autorităţilor, iar

lumea care se află în afara acestei sfere de activitate este pentru el doar un obiect al statului, lipsit de orice *convingere* și *înțelegere* statală. În sfîrșit, dacă funcționarul, în cazul unei calamități notorii, aruncă cea mai mare parte din vină pe seama particularilor, care ar fi, chipurile, ei înșiși vinovați de situația în care se află, și, pe de altă parte, nu permite nimănui să pună sub semnul îndoielii desăvîrșirea instituțiilor și principiilor administrative, care sînt ele însele un produs al creației birocratice, și nici nu vrea să renunțe la vreuna din ele, în schimb particularul, conștient de hărnicia sa, de spiritul său de economie, de lupta grea dusă de el cu natura și cu condițiile sociale, cere ca funcționarul, fiind singurul care dispune de puterea de a crea viața de stat, să-l scape și pe el de mizerie. Și cum funcționarul afirmă că poate remedia orice neajunsuri, particularii îi cer să le dovedească în mod practic acest lucru și, cu ajutorul măsurilor sale, să-i scoată din situația lor nenorocită sau să recunoască cel puțin că diferite instituții care erau potrivite pentru o anumită epocă se dovedesc necorespunzătoare pentru o altă epocă, într-o situație complet schimbată.

Părerea că organele de *conducere* știu totul precum și opoziția dintre administrație și obiectul administrării ei există și în cadrul lumii funcționărești însăși. Și așa cum biroul cadastrului, în raportul său cu privire la situația din regiunea Moselei, apără în primul rînd infailibilitatea cadastrului, așa cum Ministerul de Finanțe afirmă că starea de mizerie se datorește „cu totul altor" cauze decît celor de domeniul „impunerii", tot așa și administrația în general va găsi cauza mizeriei nu *în* activitatea sa, ci *în afara* ei. Un funcționar din imediata apropiere a viticultorului vede — *nu în mod intenționat*, ci *în mod inevitabil* — situația într-o lumină mai bună sau cu totul alta decît este ea în realitate. El crede că chestiunea dacă situația din regiunea lui e bună este tot una cu chestiunea dacă el administrează această regiune cum trebuie. Dacă înseși principiile administrative și instituțiile sînt în genere bune, această chestiune nu e de competința sa, și numai forurile *superioare*, care posedă o cunoaștere mai largă și mai profundă a aspectului *oficial* al naturii lucrurilor, adică a legăturii lor cu întregul stat, sînt chemate să-și spună cuvîntul. În ceea ce-l privește, e ferm convins că *el* administrează bine. De aceea, pe de o parte, el nu va găsi în nici un caz că situația este chiar atît de desperată, iar pe de altă parte, chiar dacă o va găsi desperată, va căuta cauza ei *în*

afara sferei administrative, — parte în fenomenele naturii, care nu depind de voința omului, parte în condițiile vieții private, care sînt independente de administrație, parte în factori întîmplători, care nu depind de nimeni.

Colegiile autorităților administrative superioare trebuie, desigur, să acorde mai multă încredere funcționarilor *lor* decît persoanelor administrate, de la care nu se pot aștepta la o egală înțelegere a problemelor administrative. Aceste colegii mai au apoi și tradițiile lor. Ele au deci și în ceea ce privește regiunea Moselei principiile lor stabilite o dată pentru totdeauna, ele au în cadastru harta oficială a regiunii, ele dispun de date oficiale cu privire la venituri și cheltuieli ; alături de realitatea adevărată, ele au peste tot în fața lor o realitate *birocratică*, care-și păstrează autoritatea ei oricît s-ar schimba vremurile. La aceasta se mai adaugă și faptul că cei doi factori, — legea ierarhiei birocratice și teoria potrivit căreia cetățenii statului se împart în două categorii : cetățenii activi, conștienți, care administrează, și cetățenii pasivi, inconștienți, care sînt administrați — se completează unul pe altul. Potrivit principiului că existența conștientă și activă a statului este întruchipată în organele administrative, fiecare reprezentant al puterii de stat va considera că starea oricărei regiuni, în măsura în care e vorba de aspectul ei statal, este rezultatul activității predecesorului său. Potrivit legii ierarhiei, acest predecesor ocupă de cele mai multe ori un post mai înalt, adeseori cel ierarhic imediat superior. În sfîrșit, organul de conducere administrativă are, pe de o parte, conștiința reală — care decurge din poziția lui de organ al statului — că legile statului trebuie aplicate în ciuda tuturor intereselor private ; pe de altă parte, în calitatea sa de autoritate administrativă izolată, el nu are misiunea să facă instituțiile și legile, ci să le aplice. De aceea el va căuta să reformeze nu administrația însăși, ci doar obiectul administrării. El nu poate adapta legile sale la particularitățile regiunii Moselei, ci poate încerca doar, *în cadrul* normelor de administrare existente, să se străduiască să promoveze bunăstarea acestei regiuni. *Cu cît* va fi deci *mai zeloasă* și *mai leală* strădania unui organ de conducere administrativă de a îndrepta — în cadrul unor instituții și principii administrative cărora, o dată adoptate, li se supune și el —, o *situație nenorocită flagrantă* care s-a extins asupra unei întregi *regiuni*, cu cît această calamitate va rezista *mai îndărătnic* oricăror încercări de ameliorare, căpătînd proporții tot mai mari în ciuda *bunei* admi-

nistrației, *cu atît va fi mai profundă, mai sinceră, mai fermă convingerea* administrației că această situație este un rău iremediabil pe care cîrmuirea, adică statul, nu-l poate schimba, și că, dimpotrivă, orice schimbare trebuie să pornească chiar de la cei cîrmuiți.

Dar dacă autoritățile administrative inferioare au încredere în priceperea organelor administrative superioare, considerînd că principiile generale de guvernare sînt desăvîrșite, și sînt gata ele însele să garanteze pentru aplicarea lor conștiincioasă în fiecare caz în parte, apoi autoritățile administrative superioare sînt ferm convinse de justețea principiilor lor generale și încredințate că organele lor inferioare, datorită experienței căpătate în exercitarea funcției lor, au competința necesară pentru a judeca fiecare caz în parte. Lucrul acesta este de altfel dovedit de documentele oficiale pe care le au.

Iată cum poate un guvern, *chiar cînd este călăuzit de cele mai bune intenții,* să accepte principiul enunțat de referentul guvernamental de la Trier cu privire la regiunea Moselei :

„Statul va trebui să se mărginească exclusiv să ușureze populației perioada de trecere, folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite".

Dacă vom analiza cîteva din mijloacele mai cunoscute folosite de guvern pentru ușurarea stării dezastruoase a regiunii Moselei, vom găsi că raționamentul nostru e confirmat cel puțin de istoria măsurilor administrative notorii, căci cele rămase secrete, se înțelege, nu ne pot servi ca să ne formăm o părere. Dintre aceste mijloace fac parte : *scutirile de impozite în anii cu recoltă de struguri slabă, sfatul de a trece la o altă cultură, bunăoară la sericicultură,* și, în sfîrșit, propunerea de a se îngrădi *fărîmițarea proprietății funciare.* Prima măsură are, desigur, rolul să ușureze doar întrucîtva situația, fără a o remedia. Este o soluție *de moment* prin care guvernul face o *excepție* de la regulă, o excepție care nu e costisitoare pentru el. Și nici nu se remediază răul însuși care a căpătat un *caracter permanent,* ci se ușurează formele lui excepționale de manifestare, — nu boala cronică, cu care te-ai obișnuit, ci boala acută, care s-a produs pe neașteptate.

Recurgînd la celelalte două mijloace, organele administrative își depășesc propriile lor atribuții. Activitatea pozitivă pe care o desfășoară ele acum constă în aceea că, pe de o parte, îi învață pe locuitorii din regiunea Moselei cum să iasă *ei înșiși* din impas, iar pe de altă parte le propun o *limi-*

tare a unui drept de care se bucură sau chiar să renunțe cu desăvîrșire la el. Prin urmare, se confirmă pe deplin expunerea teoretică făcută de noi mai sus. Administrația, care consideră că starea dezastruoasă a regiunii Moselei e incurabilă, că ea se datorește unor cauze care se află în afara principiilor ei de conducere și a activității ei administrative, sfătuiește populația regiunii Moselei să-și organizeze viața în așa fel, încît să se adapteze actualelor forme administrative și să poată duce o existență acceptabilă. Pe viticultor însă asemenea propuneri îl mîhnesc profund, chiar dacă ele ajung la el numai sub forma unor zvonuri. El va fi recunoscător guvernului dacă acesta va face o serie de experimentări pe socoteala sa, dar el simte că guvernul, propunîndu-i ca el să facă experimentări pe propria lui piele, renunță să-l ajute prin mijloacele sale. Viticultorul cere ajutor, iar nu sfaturi. Oricîtă încredere ar acorda el priceperii forurilor *conducătoare* în chestiunile care sînt de competința lor și apelează cu încredere la ele, el se încrede în propria sa pricepere atunci cînd e vorba de sfera lui de activitate. Îngrădirea parcelării proprietății funciare contrazice tradiționalul său simț de dreptate. El vede în acest proiect încercarea de a adăuga la mizeria lui fizică și o mizerie juridică, căci în orice încălcare a egalității în fața legii el vede o periclitare a dreptului. El simte, mai mult sau mai puțin conștient, că administrația există pentru țară, și nu invers, și că acest raport este răsturnat atunci cînd țara trebuie să-și schimbe obiceiurile ei, drepturile ei, forma ei de muncă și de proprietate pentru a le adapta administrației existente. Populația regiunii Moselei, care înfăptuiește munca ce-i revine de la natură și prin tradiție, cere ca statul să-i creeze atmosfera în care ea să poată crește, propășească și trăiască. De aceea asemenea proiecte născute moarte, asemenea directive eșuează de îndată ce se ciocnesc nu numai de adevărata stare de lucruri, ci și de conștiința cetățenilor.

[„Gazeta renană" nr. 19 din 19 ianuarie 1843]

Care este, prin urmare, atitudinea organelor administrative față de starea dezastruoasă a regiunii Moselei? *Starea dezastruoasă a acestei regiuni* înseamnă în același timp o *stare dezastruoasă a situației administrației.* Starea dezastruoasă *permanentă* a unei părți a statului (și o stare dezastruoasă care a intervenit aproape pe nesimțite cu mai bine de un deceniu în urmă, care s-a agravat mai întîi treptat, apoi cu o

forță irezistibilă, apropiindu-se de punctul ei culminant, și care capătă proporții tot mai înspăimîntătoare, poate fi într-adevăr denumită *permanentă),* o asemenea stare dezastruoasă permanentă ne dezvăluie *contradicția dintre realitate și principiile de guvernare ;* pe de altă parte, nu numai poporul, dar și guvernul vede în *bunăstarea* oricăreia din regiunile țării o confirmare concretă a metodelor de guvernare. Totuși organele administrative, prin însăși esența lor *birocratică,* nu *pot* admite că cauzele mizeriei trebuie căutate în sfera *administrației,* ci numai în sfera *naturală* și *particulară* a cetățenilor, situată în afara sferei administrației. Organele administrative, *oricît de bine intenționate ar fi ele,* oricît de umane ar fi sentimentele lor și oricît de vie inteligența lor, nu *pot* rezolva niște conflicte care nu au un caracter trecător și de moment, nu pot rezolva un conflict permanent între realitate și principiile administrative. Dar această treabă nici nu e de atribuția organelor administrative ; și oricît de bune ar fi intențiile lor, ele nu ar putea face nimic împotriva acestei *stări de fapt* sau, dacă vreți, împotriva acestei *fatalități* *. Această *stare de fapt* este *birocratismul,* atît în cadrul aparatului administrativ cît și în *relațiile* lui *cu organismul administrat.*

Pe de altă parte, nici viticultorul, ca persoană particulară, nu poate tăgădui că opinia *lui* poate fi, conștient sau inconștient, întunecată de considerentele unor *interese particulare,* astfel că pot exista îndoieli în ceea ce privește justețea ei absolută. El va trebui de asemenea să se convingă că în cadrul statului există multe interese private lezate și că de dragul lor statul nu poate anula sau modifica principiile sale generale de guvernare. Dacă se afirmă apoi că o anumită calamitate a căpătat un caracter *general,* că ea capătă proporții și forme atît de îngrijorătoare încît suferința indivizilor devine o suferință a statului a cărei înlăturare este o datorie a acestuia față de *sine însuși,* atunci această afirmație a celor administrați pare un gest cu totul deplasat la adresa organelor administrative, deoarece se consideră că ele pot cel mai bine aprecia în ce măsură binele statului este amenințat, fiind de presupus că ele posedă o cunoaștere mai profundă a statului în ansamblul său, ca și a diferitelor sale părți componente, decît ar putea avea aceste părți înseși. La acestea trebuie adăugat faptul că individul izolat și chiar mulți indivizi izolați nu pot pretinde că glasul lor este glasul poporului ; dim-

* Joc de cuvinte : „Verhältnis" — în cazul de față stare de fapt, „Verhängnis" — fatalitate. — *Nota Trad.*

potrivă, felul lor de a înfăţişa lucrurile va avea întotdeauna caracterul unei plîngeri *particulare*. În sfîrşit, chiar dacă convingerea particularilor care formulează o asemenea cerere ar oglindi convingerea întregii regiuni a Moselei, aceasta nu înseamnă altceva decît că poziţia regiunii Moselei, ca unitate administrativă aparte şi ca regiune aparte a ţării, faţă de propria ei provincie, ca şi faţă de stat, este aceea a unui particular ale cărui convingeri şi dorinţe trebuie apreciate abia în raport cu convingerea şi dorinţa generală.

Aşadar, atît administraţia cît şi administraţii au nevoie în egală măsură, pentru rezolvarea dificultăţilor lor, de un al *treilea* element, care ar fi *politic* fără a fi oficial, şi în felul acesta nu ar porni de la premise birocratice, de un element care ar fi *civil* fără să fie însă implicat în interesele private şi în nevoile legate de ele. Acest element complementar cu *mintea de cetăţean al statului* şi cu *inima de cetăţean* este tocmai *presa liberă*. În cadrul presei, cei ce administrează, ca şi cei administraţi, au aceeaşi posibilitate de a critica principiile şi revendicările lor, dar nu în cadrul unui raport de subordonare, ci pe bază de drepturi egale ca *cetăţeni ai statului*, deci nu ca *persoane*, ci ca *forţe intelectuale*, ca purtători ai unor argumente raţionale. Aşa cum „presa liberă" este produsul opiniei publice, tot aşa ea creează, la rîndul ei, opinia publică. Numai ea poate ridica interesul particular la rangul de interes general, numai ea poate face din *starea de mizerie* a regiunii Moselei obiectul atenţiei şi simpatiei generale a patriei, numai ea e în stare să uşureze mizeria fie chiar prin simplul fapt că o face sensibilă pentru toţi.

Raportul dintre presă şi condiţiile de viaţă ale poporului este un *raport raţional*, dar, într-o măsură cel puţin egală, şi un *raport afectiv*. De aceea limbajul ei nu este numai limbajul raţional al criticii care enunţă sentinţe plutind deasupra stării de lucruri, ci este în acelaşi timp limbajul plin de simţire al stării de lucruri însăşi, un limbaj care nu poate şi nu trebuie pretins *rapoartelor oficiale*. În sfîrşit, presa liberă ia mizeria poporului în forma ei nemijlocită, netrecută prin mediul birocratic, şi o duce la treptele tronului, la puterea în faţa căreia deosebirea dintre administraţie şi administraţi dispare şi nu mai rămîn decît *cetăţeni* la fel de apropiaţi şi la fel de îndepărtaţi.

Prin urmare, dacă presa liberă a devenit aici *necesară* datorită stării dezastruoase *specifice* în care se găseşte re-

giunea Moselei, dacă ea a devenit aici o necesitate stringentă pentru că era o necesitate *reală*, atunci se pare că n-a fost nevoie de oprelişti excepţionale împotriva presei pentru a da naştere acestei necesităţi. Dimpotrivă, era nevoie de o libertate excepţională a presei pentru a satisface necesitatea existentă.

La punctul 2. Presa care se ocupă cu problemele ce privesc regiunea Moselei constituie, în orice caz, numai o *parte a presei politice prusiene*. Pentru a afla deci care era situaţia ei înainte de mult comentatul decret regal, este necesar să aruncăm o privire rapidă asupra stării întregii prese prusiene înainte de anul 1841. Dăm cuvîntul unui om de ale cărui convingeri loiale nu se îndoieşte nimeni.

„În Prusia, spune David *Hansemann* în cartea sa „Prusia şi Franţa", ediţia a II-a, Leipzig, 1834, pag. 272, ideile generale, ca şi evenimentele, se dezvoltă încet şi liniştit, şi faptul acesta trece cu atît mai neobservat cu cît *cenzura* nu permite *nici o dezbatere serioasă*, în paginile presei zilnice prusiene, a problemelor *politice* şi *chiar a celor economice în legătură cu statul, oricît de cuviincioasă şi de moderată* ar fi *forma în care ar fi ea redactată*. Prin dezbatere serioasă trebuie să înţelegem o controversă în care pot fi aduse toate argumentele şi contraargumentele. *Aproape nici o* problemă *de ordin economic* nu poate fi dezbătută *în mod temeinic dacă nu* este privită în conexiunea ei *cu politica internă şi externă*, căci sînt foarte rare cazurile — şi poate că *nici nu există asemenea cazuri* — cînd nu există o asemenea conexiune. Dacă este oportun un asemenea mod de a exercita cenzura, dacă în genere poate fi exercitată în alt fel cenzura în situaţia dată a guvernului în Prusia, acestea sînt chestiuni de care nu ne vom ocupa aici; e *de ajuns să spunem că aşa stau lucrurile*".

Să luăm apoi în consideraţie faptul că chiar § II al edictului cenzurii din 19 decembrie 1788 sună:

„Intenţia cenzurii nu este cîtuşi de puţin să stingherească cercetarea cinstită, serioasă şi modestă a adevărului sau să impună scriitorilor *vreo* constrîngere inutilă şi supărătoare".

Amintim de asemenea că aceste cuvinte le găsim şi în art. II al edictului cenzurii din 18 octombrie 1819:

„Cenzura nu trebuie să stingherească cercetarea serioasă şi modestă a adevărului şi nici să impună scriitorilor o constrîngere inadmisibilă".

Să comparăm cu aceasta cuvintele introductive ale edictului cenzurii din 24 decembrie 1841:

„Pentru a elibera *încă de pe acum* presa de îngrădirile *inadmisibile* care nu corespund *intenţiei suverane*, majestatea-sa regele, într-un înalt decret adresat ministerului regal [...], a binevoit să-şi exprime *în mod categoric* dezaprobarea sa faţă de orice constrîngere abuzivă impusă ac-

tivității literare și [...] ne-a împuternicit să invităm *din nou* pe cenzori să respecte în modul cuvenit art. II al edictului cenzurii din 18 octombrie 1819".

Ne amintim, în fine, următorul pasaj:

„Cenzorul poate, bineînțeles, să permită și o dezbatere liberă a *problemelor interne*. — Dificultatea indiscutabilă de a stabili limitele juste în această privință nu trebuie să stînjenească pe cenzor în străduința lui de a acționa potrivit *adevăratei intenții a legii* și nici să ducă la *teama care prea adeseori a dus la răstălmăciri* ale *intenției guvernului*".

După toate aceste declarații oficiale, întrebarea: de ce, cu toată dorința autorităților ca nevoile regiunii Moselei să fie discutate cît se poate de sincer și în mod public, au existat oprelişti din partea cenzurii? pare să se transforme în întrebarea de ordin *mai general*: de ce, *în ciuda „intenției legii"*, a *„intenției guvernului"* și, în sfîrșit, în ciuda *„intenției suverane"*, a mai fost nevoie și în 1841, așa cum s-a recunoscut în mod oficial, să se elibereze presa „de îngrădirile *inadmisibile"*, de ce a mai fost nevoie *să se atragă luarea-aminte* a cenzurii și în 1841 asupra art. II al edictului din 1819? Cu privire, în special, la *regiunea Moselei*, această întrebare — în loc să fie formulată: ce *oprelişti speciale* au fost puse discutării problemelor interne? — ar trebui, dimpotrivă, formulată în felul următor: care au fost *măsurile speciale luate în favoarea presei* pentru ca această discuție parțială asupra situației *interne* să facă posibilă, ca o *excepție*, o discuție *cît mai sinceră* și publică?

O idee mai clară asupra conținutului și caracterului *literaturii politice* și al *presei cotidiene* înainte de apariția dreptului în chestiune ne-o pot da următoarele cuvinte ale instrucțiunilor cenzurii:

„În felul acesta se poate *spera* că și *literatura politică* și *presa cotidiană* își vor înțelege *mai bine* menirea, își vor însuși un ton *mai demn* și *pe viitor* nu se vor mai preta *să exploateze curiozitatea* cititorilor lor prin publicarea unor știri inconsistente, culese din ziarele străine etc... Este *de așteptat* că în felul acesta *va fi trezit* un interes *mai mare* pentru tot *ceea ce privește patria* și că va crește *sentimentul național*".

De aici pare să rezulte că, chiar dacă nici un fel de măsuri *speciale* nu au împiedicat o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei, însăși *starea generală* a presei prusiene trebuia să constituie o piedică de neînvins atît în calea sincerității cît și a publicității discuției. Dacă rezumăm toate pasajele citate din instrucțiunile cenzurii, reiese

că cenzura a fost peste măsură de precaută şi a constituit o barieră *exterioară* pentru o presă liberă ; concomitent cu aceasta a acţionat o îngrădire *interioară* a presei, care şi-a pierdut curajul şi a renunţat pînă şi la năzuinţa de a se ridica mai sus de orizontul ştirilor senzaţionale ; în sfîrşit, că însuşi poporul a pierdut orice *interes pentru tot ceea ce priveşte patria* şi *sentimentul naţional,* deci tocmai elementele care constituie nu numai forţele creatoare ale unei prese care-şi exprimă în mod sincer şi deschis părerea, dar şi singurele condiţii în cadrul cărora o asemenea presă poate să-şi desfăşoare activitatea ei şi să se bucure de popularitate ; această popularitate constituie atmosfera vitală a presei, fără de care ea este condamnată la o lîncezire totală.

Dacă, prin urmare, nişte măsuri luate de autorităţi pot crea o presă *neliberă,* apoi, *în condiţiile* unei prese în genere nelibere, este *peste puterea autorităţilor* să asigure dezbaterea cît mai sinceră şi publică a unor probleme speciale prin faptul că însăşi părerea liber exprimată în legătură cu diferite chestiuni, care ar apărea în coloanele ziarelor, n-ar putea trezi interesul *general,* deci nu ar putea să-şi creeze o publicitate adevărată.

La acestea se adaugă şi faptul că, după cum observă foarte just *Hansemann, nu există poate nici o problemă de ordin economic care să nu aibă legătură cu politica internă şi externă.* Aşadar, posibilitatea unei dezbateri sincere şi publice a *situaţiei din regiunea Moselei* presupune *posibilitatea* unei dezbateri sincere şi publice a întregii *„politici interne şi externe".* Realizarea unui asemenea deziderat nu stătea însă în puterea unor organe administrative, şi *numai* voinţa hotărît şi făţiş exprimată de *însuşi regele* putea interveni aici în mod decisiv şi eficace.

Dacă dezbaterea publică n-a fost sinceră, apoi dezbaterea sinceră n-a fost publică. Ea s-a mărginit la *obscure* ziare locale al căror orizont nu depăşea — şi, după cum reiese din cele de mai sus, nici nu putea depăşi — cercul în care erau citite. Pentru caracterizarea unor asemenea discuţii locale dăm aici cîteva extrase din materialele apărute în decurs de cîţiva ani în „Bernkasteler *gemeinnütziges Wochenblatt".* Într-unul din numerele apărute în 1835 se spune :

„În toamna anului 1833. la *Erden,* un venetic a făcut 5 ohmi * de vin. Pentru a umple complet butoiul, a mai cumpărat 2 ohmi, pentru care a

* — veche măsură de capacitate în Germania, de circa 150 de litri.— *Nota Trad.*

plătit 30 de taleri. Butoiul a costat 9 taleri, s-a plătit impozit 7 taleri şi 5 groşi. Cheltuielile pentru culesul strugurilor au fost de 4 taleri ; chiria pivniţei 1 taler şi 3 groşi, plata pentru strivitul strugurilor 16 groşi ; prin urmare, fără a socoti cheltuielile de producţie, o cheltuială netă de 51 de taleri şi 24 de groşi. Butoiul cu vin a fost vîndut, la 10 mai, cu 41 de taleri. Trebuie adăugat că vinul era de bună calitate şi n-a fost vîndut de nevoie şi nici n-a căzut în mîinile cămătarilor" (pag. 87). „La 21 noiembrie s-a vîndut la licitaţie, pe piaţa din Bernkastel, $^3/_4$ ohm de vin din recolta 1835 cu 14 *(patrusprezece)* groşi, şi la 27 ale aceleiaşi luni 4 ohmi, *împreună* cu butoiul, cu 11 taleri ; la aceasta trebuie adăugat că în ziua de sfîntul Mihail, anul trecut, butoiul a fost cumpărat cu 11 taleri" (pag. 267, ibid.).

In numărul din 12 aprilie 1836 găsim o notiţă asemănătoare.

Vom mai cita încă cîteva extrase din 1837 :

„Pe ziua de 1 a lunii curente, în localitatea *Kinheim* a fost scoasă la licitaţie publică, în faţa notarului, o podgorie tînără de patru ani, cu aproximativ 200 de butuci bine arăciţi. Ea a fost vîndută cu $1^1/_2$ *pfennigi* butucul, cu obişnuita păsuire de plată. În 1828 acelaşi butuc costa acolo 5 groşi" (pag. 47). „O văduvă din *Graach* a cedat recolta ei de struguri neculeasă pentru jumătate din venitul adus de această recoltă. Ei i-a revenit un ohm de vin, *pe care l-a vîndut pe 2 funţi de unt, 2 funţi de pîine* şi $^1/_2$ funt de ceapă" (în nr. 37, ibid.). „La 20 ale lunii curente s-au vîndut aici la licitaţie : 8 fuderi de vin de *Graach* şi Bernkastel, recolta 1836, din *cele mai bune* calităţi, şi 1 butoi de vin de Graach, recolta 1835. S-au încasat în total 135 de taleri şi 15 groşi (inclusiv butoiul). În felul acesta fiecare butoi de vin îl costă pe cumpărător, una peste alta, circa 15 taleri. Butoiul singur poate să fi revenit la 10—12 taleri. Ce-i mai rămîne atunci viticultorului sărac pentru acoperirea cheltuielilor sale de producţie ? Nu pot fi oare luate nici un fel de măsuri împotriva acestor stări nenorocite ? ! ! (Corespondenţă)" (nr. 4, pag. 30).

Aici găsim deci o *simplă* expunere a faptelor, care uneori este însoţită de o scurtă completare elegiacă. Această expunere poate produce o impresie zguduitoare tocmai prin nuda ei simplitate, dar cu greu ar putea pretinde să fie numită o dezbatere sinceră şi publică a situaţiei din regiunea Moselei.

Dacă un individ şi, mai mult chiar, dacă marea majoritate a unei populaţii este lovită de o nenorocire cu totul neobişnuită, îngrozitoare, şi dacă nimeni nu vorbeşte despre această nenorocire, nimeni nu o consideră ca un fenomen *care merită să fie analizat şi discutat,* atunci persoanele lovite de această nenorocire trebuie să deducă fie că ceilalţi nu au *voie* să vorbească, fie că nu *vor* să vorbească despre această chestiune, întrucît li se pare că importanţa care i se acordă e iluzorie. Chiar pentru viticultorul cel mai lipsit de cultură,

recunoaşterea de către alţii a nenorocirii sale — această participare spirituală la suferinţa lui — este o necesitate ; ea îi permite cel puţin să tragă următoarea concluzie : acolo unde toţi gîndesc, iar mulţi îşi exprimă cu voce tare gîndurile lor, unii încep în curînd să şi acţioneze. Şi chiar dacă s-ar permite realmente să se discute în mod liber şi deschis situaţia din regiunea Moselei, lucrul acesta totuşi nu *s-a întîmplat* ; şi se înţelege de la sine că poporul crede numai în ceea ce *există realmente* : nu în presa sinceră care ar putea să existe, ci în presa sinceră care există realmente. Aşadar, dacă *înainte* de apariţia înaltului decret locuitorul regiunii Moselei şi-a dat seama de situaţia lui nenorocită şi a auzit totodată cum unii se îndoiesc de ea, dar n-a aflat nimic despre existenţa unei prese publice şi sincere, în schimb *după* apariţia decretului el a văzut cum presa răsare, ca să zicem aşa, din nimic. Concluzia lui e că decretul regal a fost *singura* cauză a acestei mişcări a presei, faţă de care, din motivele enumerate mai sus, el a manifestat un interes cu totul deosebit care decurge în mod nemijlocit dintr-o necesitate *reală*, şi această concluzie e, în orice caz, extrem de răspîndită în popor. În sfîrşit, se pare că, abstracţie făcînd de larga răspîndire a acestei păreri, o examinare critică ar duce la acelaşi rezultat. Cuvintele introductive ale instrucţiunilor cenzurii din 24 decembrie 1841 cum că

„*Majestatea-sa regele* a binevoit să-şi exprime în mod categoric dezaprobarea sa faţă de orice *constrîngere abuzivă* impusă activităţii literare şi, *recunoscînd importanţa şi necesitatea* unei publicistici sincere şi decente... etc.",

aceste cuvinte introductive conferă presei deosebita apreciere *regală*, recunoaşterea *importanţei* ei *în stat*. Faptul că un cuvînt al regelui poate avea un efect atît de mare, fiind salutat chiar de locuitorii regiunii Moselei ca un cuvînt înzestrat cu o forţă magică, ca un panaceu universal împotriva tuturor suferinţelor lor nu poate fi decît o dovadă a sentimentelor autentic regaliste ale populaţiei din valea Moselei şi ale recunoştinţei lor fără de margini.

[„Gazeta renană" nr. 20 din 20 ianuarie 1843]

La punctul 3. Am încercat să arătăm că *nevoia* unei prese libere a izvorît *cu necesitate* din *specificul* situaţiei regiunii Moselei. Am mai arătat apoi cum, înainte de apariţia înaltu-

lui decret regal, satisfacerea acestei cerințe ar fi fost împiedicată dacă nu de dificultățile *speciale* ale presei, în orice caz de *situația generală a presei cotidiene prusiene.* Vom arăta, în fine, că împrejurări *într-adevăr speciale* au stat în calea dezbaterii sincere și publice a situației din regiunea Moselei. Și aici trebuie să subliniem mai întîi punctul de vedere după care ne-am călăuzit în expunerea noastră și să descoperim, în *voința* persoanelor care acționează, influența *condițiilor* generale. În împrejurările *speciale* care au împiedicat o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei nu trebuie să vedem altceva decît *întruchiparea concretă* și *manifestarea evidentă* a condițiilor *generale* expuse mai sus, și anume poziția *specială* adoptată de organele administrative față de regiunea Moselei, situația generală a presei zilnice și a opiniei publice și, în sfîrșit, spiritul politic dominant și sistemul său. Dacă aceste condiții au fost, după cum se pare, forțele *generale, nevăzute* și *coercitive* ale acelei epoci, nici nu mai e nevoie să menționăm că ele trebuie să acționeze *ca atare,* devenind fapte, *exteriorizîndu-se* ca acțiuni izolate, în *aparență* arbitrare. Cel ce renunță la acest punct de vedere obiectiv, căzînd în exclusivism, capătă un resentiment împotriva anumitor indivizi în persoana cărora s-a lovit de vrăjmășia condițiilor vremii.

Printre dificultățile *speciale* create presei trebuie socotite nu numai diferitele *opreliști impuse ei de către cenzură,* ci, în măsură egală, și toate *împrejurările speciale* care fac ca cenzura să fie de prisos, întrucît nu permit nici măcar de probă să se ivească însuși obiectul cenzurii. Acolo unde cenzura intră într-un conflict deschis, stăruitor și violent cu presa, se poate trage cu o anumită certitudine concluzia că presa a devenit mai vie, mai fermă și are mai multă siguranță de sine, căci numai o acțiune vizibilă trezește o reacție vizibilă. Dimpotrivă, acolo unde nu există cenzură, pentru că nu există nici presă — deși se simte nevoia unei prese libere, deci *susceptibile de a deveni obiectul cenzurii* —, rolul *cenzurii preventive* a fost îndeplinit de niște factori care au terorizat gîndirea chiar în forma ei cea mai inofensivă.

Noi nu ne-am propus cîtuși de puțin să facem o expunere completă a acestor *împrejurări speciale.* Aceasta ar însemna să facem o expunere istorică a ultimei perioade — de la 1830 încoace — în ceea ce privește regiunea Moselei. Vom considera că ne-am îndeplinit sarcina noastră dacă vom dovedi că cuvîntul exprimat în mod sincer și în public *sub toate formele,*

și anume sub *formă verbală, scrisă* sau sub forma *cuvîntului tipărit*, a celui *încă necenzurat*, ca și a celui *cenzurat*, s-a lovit de piedici *speciale*.

Tristețea și descurajarea care, atunci cînd e vorba de o populație nenorocită, paralizează forța morală indispensabilă pentru o dezbatere sinceră și publică, au fost întreținute mai ales de condamnările judiciare *„pentru ofense aduse unui slujbaș în exercițiul funcției sale sau în legătură cu funcția sa"*, condamnări care au fost provocate de numeroase *denunțuri*.

O procedură de acest fel este încă proaspătă în memoria multor viticultori de pe Mosela. Un tîrgoveț deosebit de simpatizat pentru bonomia lui i-a spus în glumă slujnicii unui *prefect* care cu o seară înainte băuse destul de zdravăn într-o societate de oameni veseli cu ocazia zilei de naștere a regelui: *„Stăpînul d-tale a fost ieri cam pilit"*. Pentru această glumă nevinovată el a fost tradus în fața judecătoriei contravenționale din Trier, judecat în ședință *publică* și, cum era de așteptat, *achitat*.

Am ales tocmai acest exemplu pentru că el dă naștere unei reflexii foarte simple: *prefecții* îndeplinesc funcția de *cenzori* în respectivele capitale de district. Activitatea administrativă a prefectului, ca și aceea a tuturor organelor subordonate lui, constituie însă principalul obiect al *presei locale* tocmai pentru că este și obiectul ei cel mai apropiat. Dacă, în genere, e greu să fii judecător imparțial într-o chestiune care te privește personal, reiese din incidente de felul celui arătat mai sus, care vădesc susceptibilitate morbidă în ceea ce privește inviolabilitatea persoanelor care ocupă posturi oficiale, că simpla existență a *cenzurii prefectului* constituie un motiv suficient pentru inexistența unei prese locale sincere.

Dacă, precum se vede, o afirmație *verbală* cît se poate de nevinovată și fără de pretenții te poate duce în fața judecătoriei contravenționale, apoi forma *scrisă* a cuvîntului liber, *petiția*, care e încă foarte departe de a avea publicitatea presei, duce la același rezultat: judecătoria contravențională. Dacă în primul caz libertății cuvîntului i se opune principiul inviolabilității persoanelor *care ocupă posturi oficiale*, în cazul petițiilor obstacolul îl reprezintă principiul inviolabilității *legilor țării*.

În urma publicării „decretului regal" din 6 iulie 1836, în care se spune, între altele, că regele îl trimite pe fiul său

în Provincia renană *pentru a lua cunoştinţă de situaţia de acolo,* cîţiva ţărani din districtul Trier au găsit de cuviinţă să se adreseze „deputatului" lor şi să-i ceară să le întocmească o petiţie pe care s-o prezinte prinţului moştenitor. Ei au indicat totodată principalele puncte ale plîngerii. Pentru a da mai multă greutate petiţiei printr-un număr mai mare de semnatari, deputatul * a trimis un curier prin satele din împrejurimi, obţinînd astfel semnăturile a 160 de ţărani. Iată textul petiţiei :

„Subsemnaţii locuitori ai raionului..., districtul Trier, fiind informaţi că bunul nostru rege trimite la noi pe alteţa-sa regală moştenitorul tronului pentru a lua cunoştinţă de situaţia noastră şi vrînd să cruţăm pe alteţa-sa regală de osteneala de a asculta plîngerea fiecăruia în parte, îl însărcinăm pe deputatul nostru, d-l..., să supună cu adînc respect alteţei-sale regale, fiul preamilostivului nostru rege, prinţul moştenitor al Prusiei, următoarele :

1) Dat fiind că nu putem vinde surplusul nostru de produse, mai ales vitele şi *vinul,* ne este imposibil să plătim impozitele, care sînt peste măsură de mari în toate cazurile. Pentru acest motiv solicităm o reducere substanţială a lor, căci în caz contrar vom fi siliţi să dăm perceptorilor tot avutul nostru, după cum reiese din anexă ; (cuprinde o somaţie de plată a unui perceptor în sumă de 1 taler, 25 de groşi şi 5 pfennigi) ;

2) alteţa-sa regală să nu tragă vreo concluzie în ceea ce priveşte situaţia noastră luînd ca criteriu nivelul de trai al numeroşilor funcţionari prea bine plătiţi, al pensionarilor şi al diurniştilor, al civililor şi militarilor, al rentierilor şi meseriaşilor, cărora, la oraşe, ieftinătatea produselor noastre, al căror preţ a scăzut atît de mult, le dă posibilitatea să ducă o viaţă de lux. Cu totul alta este însă situaţia în coliba nenorocită a ţăranului înglodat în datorii, şi acest contrast e pentru el de-a dreptul revoltător. Acolo unde înainte erau 27 de funcţionari ale căror salarii însumau 29.000 de taleri, sînt acum 63 de funcţionari, fără a socoti pe pensionari, remuneraţi cu 105.000 de taleri ;

3) funcţionarii noştri comunali să fie aleşi direct de locuitorii comunei, ca în trecut ;

4) birourile de vămuire să nu fie închise ore întregi în timpul zilei, ci să rămînă deschise toată ziua, pentru ca ţăranul care nu din vina lui a întîrziat cîteva minute să nu fie nevoit să aştepte cinci-şase ore sau chiar să îngheţe toată noaptea pe stradă, ori să se prăjească de căldură în timpul zilei, căci funcţionarul trebuie să stea întotdeauna la dispoziţia poporului ;

5) să fie abrogate dispoziţiile prin care recent s-au interzis sub aspră sancţiune, în conformitate cu § 12 al legii din 28 aprilie 1828, reconfirmat prin Buletinul oficial al guvernului regal din 22 august, arăturile făcute la mai puţin de 2 picioare de marginea şanţului şoselei şi să se permită proprietarilor să-şi are lotul pînă la şanţul şoselei, astfel ca acest pămînt să nu le fie răpit de paznicii de drumuri".

Ai alteţei-voastre regale prea plecaţi supuşi
(Urmează semnăturile)

* — Waldener. — *Nota Red.*

Această petiție, pe care deputatul voia s-o înmîneze prințului moștenitor, a fost înmînată unei alte persoane, care a promis în mod expres că o va preda alteței-sale regale. Nu s-a primit nici un răspuns la această petiție, în schimb s-a deschis acțiune publică împotriva deputatului, ca inițiator al unei petiții care conține *„o critică insolentă, lipsită de respect la adresa legilor țării"*. Ca urmare a acestei acuzații, deputatul din Trier a fost condamnat la o *pedeapsă de șase luni închisoare* și la plata cheltuielilor de judecată. Curtea de apel a comutat sentința, menținînd numai punctul referitor la cheltuielile de judecată, și aceasta pentru motivul că purtarea acuzatului a fost într-o oarecare măsură nechibzuită, dînd astfel prilej la intentarea procesului. În schimb, *conținutul petiției* n-a fost nicidecum considerat ca fiind *pasibil de sancțiune*.

Dacă ne gîndim că, deși datorită, pe de o parte, scopului călătoriei prințului moștenitor, iar pe de altă parte poziției acuzatului, care era deputat în dietă, petiția în chestiune trebuia să capete în toată regiunea proporțiile unui eveniment deosebit de important și hotărîtor și să stîrnească în cel mai înalt grad interesul opiniei publice, totuși consecințele la care a dus această petiție n-au prea creat condițiile pentru o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei, după cum pare puțin probabil că o asemenea dezbatere ar corespunde dorinței autorităților.

Am ajuns acum la punctul privitor la restricțiile propriuzise impuse presei, la *intervențiile directe ale cenzurii*, care, după cum reiese din cele arătate mai sus, trebuiau să fie tot atît de rare pe cît de rare au fost încercările de a iniția în presă, sub ochii cenzurii, o dezbatere a situației din regiunea Moselei.

Unui *proces-verbal al consiliului municipal*, care conține, pe lîngă o serie de raționamente încîlcite, și cîteva cuvinte sincere, cenzura *districtuală* i-a refuzat autorizația de tipărire. Consfătuirea a avut loc la *consiliul municipal*, iar *procesul-verbal* a fost întocmit de primar. În partea lui introductivă se spune:

„Domnilor! Regiunea Moselei, care se întinde de la Trier pînă la Koblenz, de la Eifel pînă la Hundsrücken, este foarte săracă din punct de vedere material din cauză că trăiește numai din viticultură, care a primit o *lovitură de moarte* prin acordurile comerciale cu Germania; dar această regiune este săracă și din punct de vedere *spiritual*" etc.

În sfîrșit, faptul că o dezbatere publică și sinceră care a biruit toate piedicile menționate și a ajuns *în mod cu totul excepțional* în coloanele ziarelor a fost considerată ca o *excepție* și a fost mai tîrziu redusă la tăcere reiese și din următoarea întîmplare reală. Un articol al *profesorului de științe financiare Kaufman* din Bonn, „despre starea dezastruoasă a viticultorilor din regiunea Moselei etc.", apărut acum cîțiva ani în „Rhein- und Mosel-Zeitung", *a fost interzis* de autorități după ce în decurs de trei luni a fost publicat în diferite ziare ; interdicția este și astăzi în vigoare.

In cele arătate pînă aici cred că am dat un răspuns destul de complet cu privire la problema atitudinii regiunii Moselei față de decretul regal din 10 decembrie și față de *instrucțiunile cenzurii* din 24 decembrie, bazate pe acest decret, precum și față de libertatea mai mare acordată presei. Îmi mai rămîne să justific afirmația mea : „Situația nenorocită a viticultorilor a fost pusă la îndoială multă vreme de către forurile înalte, iar strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată". Fraza de mai sus poate fi descompusă în două părți : „Situația nenorocită a viticultorilor a fost pusă la îndoială multă vreme de către forurile înalte" și „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată".

Prima propoziție cred că nu mai are nevoie de nici o dovadă. A doua propoziție însă : „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată" nu trebuie neapărat dedusă din propoziția întîi, așa cum procedează d-l prim-președinte, care-i dă următoarea interpretare : „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat *de forurile înalte* drept o zarvă nerușinată". De altfel și această interpretare poate fi considerată valabilă dacă între expresiile „forurile *înalte*" și „forurile *oficiale*" se pune semnul egalității.

Că despre *„strigătul deznădăjduit"* al viticultorilor era cazul să se vorbească nu numai *în sens figurat,* ci și în sensul *propriu* al cuvîntului, lucrul acesta a reieșit, fără doar și poate, din cele expuse mai sus. Că, pe de o parte, i s-a reproșat acestui strigăt deznădăjduit lipsa lui de justificare, iar descrierea mizeriei a fost considerată drept o exagerare crasă, dictată de motive egoiste, rău intenționate ; că, pe de altă parte, plîngerea și cererea acestor nenorociți a fost calificată drept „critică *insolentă* și lipsită de respect la adresa legilor țării", — aceste afirmații ale noastre au fost dovedite de un

raport guvernamental și de un *proces penal.* Apoi că niște *văicăreli* exagerate, care nu corespund adevăratei stări de lucruri și care izvorăsc din motive rău intenționate și aduc critici *insolente* legilor țării, sînt identice cu noțiunea de „zarvă", ba chiar de „zarvă nerușinată", nu poate fi considerat drept o afirmație prea hazardată și *lipsită de bună-credință.* Că, în fine, în locul uneia din părțile egalității ar putea fi astfel pusă cealaltă, lucrul acesta pare să rezulte ca o concluzie logică din tot ce s-a spus mai înainte.

[Karl Marx]

Declarație

[„Gazeta renană" nr. 77 din 18 martie 1843]

Subsemnatul declar că, din cauza condițiilor de cenzură actualmente în vigoare, am părăsit azi redacția „Gazetei renane".

Colonia, 17 martie 1843

Dr. Marx

Prometeu în lanțuri.
Alegorie simbolizînd interzicerea „Gazetei Renane". Veverița (în germană Eichhörnchen) din această ilustrație este o caricatură la adresa ministrului prusian Eichhorn, care prigonea „Gazeta Renană"

Karl Marx

Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului [92]

Scris în vara anului 1843

Publicat pentru prima oară în limba germană,
după manuscrisul original, de către Institutul Marx-Engels,
Moscova, 1927

Pasajele din „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Umrisse" („Elemente de filozofie a dreptului, sau schița dreptului natural și a științei despre stat") citate de Marx au fost verificate de noi după ediția (Opere, ediție completă, vol. VIII, editată de dr. Eduard Gans, Berlin, 1833) folosită de Marx. Abateri fără însemnătate de la textul lui Hegel, precum și greșeli evidente de transcriere, au fost în general îndreptate fără a fi menționate, dîndu-se note la subsol numai acolo unde a fost vorba de modificări de sens. Cuvintele cursive din citate indică sublinierile lui Hegel preluate de Marx, în timp ce cuvintele rărite indică exclusiv pasaje subliniate de Marx. Am renunțat la sublinierile lui Hegel — relativ puține — omise de Marx cu ocazia transcrierii. Celelalte sublinieri din text corespund cu manuscrisul original al lui Marx.

§ 261. „Față de sferele dreptului privat și ale binelui privat, ale familiei și ale societății civile, statul este, p e d e o p a r t e, o necesitate *exterioară* și puterea lor superioară, a cărei natură își subordonează și pune în dependență de ea atît legile cît și interesele lor; p e d e a l t ă p a r t e însă statul este scopul lor *imanent*, și forța lui constă în unitatea scopului său final general și a interesului particular al indivizilor, în faptul că aceștia au *datorii* față de el, după cum au, în același timp, și drepturi (§ 155)".

Paragraful de mai sus ne arată că *libertatea concretă* constă în identitatea (imperativă, dublă) dintre sistemul interesului particular (al familiei și al societății civile) și sistemul interesului general (al statului). Raportul acestor sfere urmează să fie determinat acum într-un mod mai amănunțit.

Față de sfera familiei și a societății civile, statul este, pe de o parte, o „necesitate *exterioară*", o putere în virtutea căreia „legile" și „interesele" sînt „subordonate" lui și „dependente" de el. Faptul că statul reprezintă față de familie și de societatea civilă o „necesitate *exterioară*" era inclus parte în categoria „trecerii", parte în *raportul* lor *conștient* față de stat. „Subordonarea" față de stat corespunde încă pe deplin acestui raport de „necesitate *exterioară*". Dar ce înțelege Hegel prin „dependență" ne-o arată următoarea propoziție din nota la acest paragraf:

„Ideea d e p e n d e n ț e i legilor, în special a legilor dreptului privat, de caracterul determinat al statului și ideea filozofică de a privi partea numai în raportul ei cu întregul au fost cercetate mai ales de Montesquieu [...]" etc.

Prin urmare, Hegel ne spune aici că dreptul privat etc. este *interior* dependent și esențial determinat de stat; totodată însă el include această dependență în raportul de „necesitate *exterioară*" și o opune — ca cealaltă latură — celeilalte

relaţii, prin care familia şi societatea civilă se raportează la stat ca la „scopul lor *imanent*".

Prin „necesitate exterioară" se poate înţelege numai că, în cazul unei ciocniri, „legile" şi „interesele" familiei şi ale societăţii trebuie să cedeze în faţa „legilor" şi „intereselor" statului, că ele îi sînt subordonate, că existenţa lor depinde de existenţa statului sau că voinţa şi legea lui apar „voinţei" şi „legilor" lor ca o necesitate.

Dar Hegel nu vorbeşte aici despre ciocniri empirice : el vorbeşte despre raportul care există între *„sferele* dreptului privat şi ale binelui privat, ale familiei şi ale societăţii civile" şi stat ; este vorba despre *raportul esenţial* al acestor sfere înseşi. Nu numai „interesele" lor, dar şi „legile" lor, „determinările" lor „esenţiale" sînt „dependente" de stat, îi sînt „subordonate" lui. Acesta se raportează la „legile şi interesele" lor ca o *„putere* superioară". „Interesele" şi „legile" lor se raportează la el ca nişte „supuşi". Ele trăiesc în „dependenţă" faţă de stat. Tocmai pentru că „subordonarea" şi „dependenţa" reprezintă raporturi *exterioare*, care restrîng fiinţa independentă şi o contrazic, raportul „familiei" şi al „societăţii civile" faţă de stat este acela al „necesităţii *exterioare*", necesitate care intră în contradicţie cu esenţa interioară a obiectului. Însuşi faptul că „legile dreptului privat depind de caracterul determinat al statului", că ele se modifică în conformitate cu el este deci cuprins în raportul *„necesităţii exterioare"* tocmai pentru că „societatea civilă şi familia" în dezvoltarea lor adevărată, adică în dezvoltarea lor deplină şi independentă, constituie — ca „sfere" speciale — premisele statului. *„Subordonarea"* şi *„dependenţa"* sînt expresii ale unei identităţi „exterioare", *silite*, aparente, pentru a căror exprimare logică Hegel foloseşte în mod just *„necesitatea exterioară"*. În noţiunile „subordonare" şi „dependenţă", Hegel a continuat să dezvolte una dintre laturile identităţii discordante, şi anume latura înstrăinării în libertate :

„pe de altă parte însă statul este scopul lor *imanent*, şi forţa lui constă în unitatea *scopului* său *final* general şi a *interesului* particular al indivizilor, în faptul că aceştia au *datorii* faţă de el, după cum au în acelaşi timp şi drepturi".

Hegel stabileşte aici o *antinomie* nerezolvată. *Pe de* o *parte*, necesitate exterioară ; *pe de altă parte*, scop imanent. Unitatea *scopului final general* al statului şi a *interesului particular al indivizilor* va consta în aceea că *datoriile* lor faţă

de stat şi *drepturile lor* faţă de stat sînt identice (aşa cum, de exemplu, datoria de a respecta proprietatea coincide cu dreptul de a avea proprietate).

Această identitate este explicată în nota [la § 261] astfel:

„Întrucît *datoria* este, înainte de toate, un raport *faţă de* ceva ce este *substanţial* pentru mine, faţă de ceva ce este în sine şi pentru sine general, iar dreptul, dimpotrivă, este *existenţa* în general a acestui substanţial, este, prin urmare, latura *particularităţii* lui şi a libertăţii mele *particulare*, — datorită acestui fapt, pe treptele formale ambele aceste momente apar repartizate între persoane sau părţi diferite. Statul, ca principiu moral, ca întrepătrundere a substanţialului cu particularul, include în sine faptul că dependenţa mea faţă de substanţial este în acelaşi timp existenţa efectivă a libertăţii mele particulare, adică în el datoria şi dreptul sînt *reunite într-unul şi acelaşi raport*".

§ 262. „Ideea reală, spiritul, care se divide el însuşi în cele două sfere ideale ale noţiunii sale, familia şi societatea civilă, considerate ca finitate a sa, pentru a ieşi din idealitatea lor ca spirit real infinit pentru sine, repartizează între aceste sfere materialul acestei realităţi finite a sa, pe indivizi ca *mulţime*, astfel că, în individ, această repartizare apare ca fiind *mijlocită* de împrejurări, de arbitrar şi de propria alegere a determinării sale".

Dacă traducem această teză în limbajul prozei, rezultă următoarele:

Modul în care statul mijloceşte legăturile sale cu familia şi cu societatea civilă este determinat de „împrejurări, de arbitrar şi de propria alegere a determinării sale". Raţiunea de stat nu are, prin urmare, nimic de-a face cu repartizarea materialului statului între familie şi societatea civilă. Statul ia naştere din ele în chip inconştient şi arbitrar. Familia şi societatea civilă apar ca fundalul natural întunecat din care ţîşneşte lumina statului. Prin materialul statului trebuie să înţelegem *treburile* statului, familia şi societatea civilă, în măsura în care ele formează părţi ale statului şi participă la stat ca atare.

Acest mod de a dezvolta problema este remarcabil în două privinţe:

1) Familia şi societatea civilă sînt concepute de către Hegel ca *sfere ale noţiunii* de stat, şi anume ca sfere ale *finităţii* sale, ca *finitatea sa.* Statul *se divide* în aceste sfere, le *presupune*, şi el *face* acest lucru tocmai „pentru a ieşi din idealitatea lor ca spirit real *infinit pentru sine*". „El se divide pentru". El *„repartizează deci* între aceste sfere materialul realităţii sale, *astfel că* această repartizare etc. îi *apare* ca fiind mijlocită". Aşa-zisa „idee reală" (spiritul ca spirit infinit, real) este înfăţişată ca şi cînd ar acţiona potrivit unui

principiu determinat şi avînd un scop determinat. Ea se divide în sfere finite şi face acest lucru „pentru a se reîntoarce în sine şi a fi pentru sine", şi totodată face acest lucru în aşa fel încît coincide tocmai cu realitatea.

În acest loc apare cît se poate de limpede misticismul logic, panteist.

Raportul *real* constă în aceea „că repartizarea materialului statului apare în individ ca fiind mijlocită de împrejurări, de arbitrar şi de propria alegere a determinării sale". Acest fapt, acest *raport real* este considerat de gîndirea speculativă ca o *manifestare*, ca un *fenomen*. Aceste împrejurări, acest arbitrar, această alegere a determinării, această *mijlocire reală* sînt doar *fenomenul unei mijlociri* reale pe care o execută asupra ei însăşi ideea reală şi care are loc în culise. Realitatea nu este considerată drept ea însăşi, ci ca o altă realitate. Empirismul comun nu are drept lege propriul său spirit, ci un spirit străin ; dimpotrivă, ideea reală are ca existenţă nu o realitate dezvoltată din ea însăşi, ci empirismul comun.

Ideea se transformă în subiect de sine stătător, iar raportul *real* dintre familie şi societatea civilă, pe de o parte, şi stat, pe de altă parte, este conceput ca activitate a lor *internă imaginară*. În realitate, familia şi societatea civilă constituie premisele statului, căci tocmai ele sînt propriu-zis active ; în gîndirea speculativă însă toate acestea sînt răsturnate cu capul în jos. Dar în timp ce ideea se transformă în subiect de sine stătător. subiectele reale — societatea civilă, familia, „împrejurările, arbitrarul etc." — devin aici momente obiective cu altă semnificaţie ale ideii *nereale*.

Atribuirea materialului statului „individului de către împrejurări, arbitrar şi propria alegere a determinării sale" nu este declarată ca fiind ceva veridic, necesar, justificat în sine şi pentru sine ; *ca atare,* ea nu va fi declarată raţională ; pe de altă parte însă, ea va fi totuşi considerată raţională, dar va fi considerată ca o mijlocire *aparentă*, astfel că va fi lăsată aşa cum este, dar va dobîndi totodată semnificaţia unei determinări a ideii, a unui rezultat, a unui predicat al ideii. Deosebirea nu constă în conţinut, ci în punctul de vedere sau în *modul de exprimare*. Avem în faţa noastră o poveste dublă : una ezoterică şi una exoterică. Conţinutul se află în partea exoterică. Interesul celei ezoterice este de a regăsi în stat istoria noţiunii logice. În realitate însă dezvoltarea se desfăşoară tocmai pe latura exoterică.

Raţional, tezele lui Hegel vor să spună:

Familia şi societatea civilă sînt părţi ale statului. Materialul statului este repartizat între ele „de către împrejurări, arbitrar şi propria alegere a determinării". Cetăţenii sînt membri ai familiei şi membri ai societăţii civile.

„Ideea reală, spiritul, care *se divide el însuşi* în cele două sfere ideale ale noţiunii sale, familia şi societatea civilă, considerate ca *finitate a sa*", adică împărţirea statului în familie şi în societate civilă este *ideală*, adică necesară, ţine de esenţa statului. Familia şi societatea civilă sînt părţi reale ale statului, existenţe spirituale reale ale voinţei; ele sînt moduri de existenţă ale statului. Familia şi societatea civilă se transformă *ele însele* în stat, constituind forţa motrice. După Hegel, dimpotrivă, ele sînt *produse* ale ideii reale; unirea lor în stat nu este rezultatul propriului lor proces de viaţă, ci al procesului de viaţă al ideii care le-a desprins din sine, şi anume ele constituie finitatea acestei idei; ele îşi datorează existenţa lor nu propriului lor spirit, ci altui spirit. Ele nu sînt autodeterminări, ci determinări pricinuite de un al treilea; de aceea şi sînt definite ca „finitate", ca propria *finitate* a „ideii reale". Scopul existenţei lor nu este însăşi această existenţă, ci ideea desprinde din sine aceste premise „pentru a ieşi din idealitatea lor ca spirit real infinit pentru sine", adică: statul politic nu poate fiinţa fără baza naturală a familiei şi baza artificială a societăţii civile. Ele reprezintă pentru stat o condiţie sine qua non *. Dar la Hegel condiţia se transformă în condiţionat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său. Ideea reală se înjoseşte în „finitatea" familiei şi a societăţii civile numai pentru ca prin suprimarea ei să producă propria lui infinitate şi să se bucure de ea. Ea „repartizează *deci*" (pentru a-şi atinge scopul) „între aceste sfere materialul acestei realităţi finite a sa" (a acestei? care? căci sferele acestea sînt doar „realitatea" lui „finită", „materialul" lui), „pe indivizii ca mulţime" (aici materialul statului sînt „indivizii, mulţimea", „din ei este alcătuit statul"; această existenţă a statului este declarată aici ca un rezultat al activităţii ideii, ca un rezultat al „repartizării" pe care o săvîrşeşte ea cu propriul său material: fapt e că statul ia naştere din această mulţime de oameni care există ca membri de familie şi membri ai societăţii civile; însă gîndirea speculativă proclamă acest fapt ca un rezultat al activităţii ideii, şi nu al ideii acestei mulţimi,

* — condiţie necesară. — *Nota Trad.*

ci al activităţii unei idei subiective, diferite de faptul însuşi), „astfel că, în individ, această repartizare" (mai înainte era vorba doar de repartizarea indivizilor între sfera familiei şi aceea a societăţii civile) „apare ca fiind mijlocită de către împrejurări, arbitrar etc.". Realitatea empirică va apărea, prin urmare, aşa cum este ; ea este considerată chiar ca raţională, dar ea nu este raţională din cauza raţiunii ei proprii, ci pentru că în existenţa lui empirică faptul real are o altă semnificaţie decît cea proprie. Faptul de la care se porneşte nu este conceput ca atare, ci ca un rezultat mistic. Realul devine fenomen, însă ideea nu are alt conţinut decît acest fenomen. Ideea nu are totodată alt scop decît cel logic, acela „de a deveni pentru sine spirit real infinit". În acest paragraf este cuprins întregul mister al filozofiei dreptului şi al filozofiei hegeliene în general.

§ 263. „În aceste sfere, în care elementele spiritului, individualitatea şi particularitatea, îşi au realitatea lor imediată şi reflectată, spiritul apare ca generalitatea obiectivă care *se proiectează în ele*, ca puterea raţionalului în necesitate [§ 184], şi anume ca *instituţiile* cercetate mai sus".

§ 264. „Întrucît indivizii din care este compusă mulţimea sînt ei înşişi naturi spirituale şi, în consecinţă, conţin în sine momentul dublu, şi anume extrema *individualităţii* care cunoaşte şi vrea *pentru sine* şi extrema *generalităţii* care cunoaşte substanţialul şi-l vrea, şi întrucît ei pot să obţină dreptul la ambele aceste laturi numai în măsura în care sînt în realitate atît persoane private cît şi persoane substanţiale, — ei ating imediat în fiecare sferă fie pe prima, fie pe cea de-a doua extremă, astfel că ei îşi dobîndesc conştiinţa lor proprie esenţială în instituţiile considerate drept *generalitatea* existentă în sine a intereselor lor particulare, sau prin aceea că aceste instituţii le oferă, în cadrul corporaţiilor, o ocupaţie în vederea unui scop general şi o activitate în corporaţie".

§ 265. „Aceste instituţii reprezintă în sfera *particularului orîndurea de stat*, adică raţionalitatea dezvoltată şi realizată, şi ele sînt de aceea baza solidă a statului, precum şi baza încrederii şi a devotamentului indivizilor faţă de el ; ele sînt pilonii libertăţii publice, întrucît în ele se realizează libertatea particulară, şi ea se realizează într-un mod raţional, şi întrucît tocmai în ele se realizează unitatea *în sine* a libertăţii şi a necesităţii".

§ 266. „Dar spiritul este obiectiv şi real pentru sine nu numai ca această" (care ?) „necesitate [...], ci şi ca *idealitate* a ei, ca conţinutul ei lăuntric ; în felul acesta, această generalitate substanţială este pentru *sine însăşi* obiect şi scop şi de aceea această necesitate capătă aici şi *forma* de libertate".

Trecerea de la familie şi societate civilă la statul politic constă deci în aceea că spiritul acestor sfere, care *în sine* este spiritul statului, se raportează acum şi faţă de sine însuşi ca acest spirit al statului şi, ca conţinut al lor lăuntric, îşi devine sieşi *real*. Trecerea este dedusă, prin urmare, nu din esenţa

particulară a familiei etc. și nici din esența particulară a statului, ci din raportul *general* dintre *necesitate* și *libertate*. Este absolut aceeași trecere pe care o execută Hegel, în logică, de la sfera esenței la sfera noțiunii. Aceeași trecere se face și în filozofia naturii de la natura anorganică la viață. Sînt mereu aceleași categorii care însuflețesc cînd o sferă, cînd alta. Totul se reduce aici la a găsi, pentru determinările concrete, individuale, determinările abstracte corespunzătoare.

§ 267. „*Necesitatea* în idealitate este *dezvoltarea* ideii în ea însăși; ca substanțialitate *subiectivă*, ea este *simțul* politic; ca substanțialitate *obiectivă*, spre deosebire de cea subiectivă, ea este *organismul* statului, statul *politic* propriu-zis și *orînduirea lui*".

Aici *subiectul* este „necesitatea în idealitate", „ideea în ea însăși", iar *predicatul* este *simțul politic* și *orînduirea politică*. Cu alte cuvinte: *simțul politic* este *substanța subiectivă* a statului, iar *orînduirea politică* este *substanța lui obiectivă*. Transformarea logică a familiei și a societății civile în stat este, prin urmare, pură *aparență*, pentru că nu ni se arată cum sentimentul familiei, starea de spirit a societății civile, instituția familiei și instituțiile sociale ca atare se raportează la simțul politic și la orînduirea politică, și ce legătură există între ele.

Trecerea care constă în ideea că spiritul „nu există numai ca această necesitate și numai ca *domeniul fenomenalității*", ci el este real pentru sine și are o existență particulară ca „idealitate a acestora, ca suflet al acestui domeniu, trecerea aceasta nu este cîtuși de puțin o trecere, căci sufletul familiei există pentru sine ca dragoste etc. Simpla idealitate a unei sfere reale ar putea exista numai ca *știință*.

Important este că Hegel transformă peste tot ideea în subiect, iar subiectul propriu-zis, real — cum e „simțul politic" — în predicat. Dezvoltarea se desfășoară însă întotdeauna pe latura predicatului.

§ 268 cuprinde o frumoasă expunere despre *simțul* politic, despre *patriotism*, expunere care nu are nimic comun cu dezvoltarea logică, afară de faptul că Hegel determină simțul politic „*numai*" ca „rezultat al instituțiilor existente în *stat*, instituții în care raționalul există *realmente*", în timp ce aceste instituții la rîndul lor sînt în aceeași măsură *obiectivări* ale simțului politic. Vezi nota la acest paragraf.

§ 269. „Simțul politic extrage *conținutul* său specific determinat din diferitele laturi ale organismului de stat. Acest *organism* este dez-

voltarea ideii în diferenţele ei şi în realitatea obiectivă a acestora. Aceste laturi diferite sînt astfel *diferitele puteri*, cu funcţiile şi sferele lor de activitate, prin intermediul cărora general *se realizează* mereu *în mod necesar* — şi anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noţiunii* — şi acest general *se menţine* în măsura în care el este premisă a producerii lui. Acest organism este *orînduirea politică*".

Orînduirea politică este organismul statului, sau organismul statului este orînduirea politică. Afirmaţia că diferitele laturi ale cutărui organism se află într-o conexiune necesară ce rezultă din natura organismului este o pură tautologie *. Şi, întrucît orînduirea politică este definită drept organism, tot tautologie este şi afirmaţia că diferitele laturi ale acestei orînduiri, diferitele puteri se raportează unele la altele ca determinări organice şi se află între ele într-un raport raţional. A considera statul politic ca un organism şi, în consecinţă, a considera separaţia puterilor nu ca o diferenţiere mecanică, ci ca una vie şi raţională, înseamnă un mare pas înainte. Dar cum înfăţişează Hegel această descoperire?

1) „Acest *organism* este dezvoltarea ideii în diferenţele ei şi în realitatea obiectivă a acestora". Hegel nu spune: acest organism al statului este dezvoltarea lui în direcţia diferenţelor sale şi a realităţilor obiective. Ideea propriu-zisă e următoarea: dezvoltarea statului sau a orînduirii politice în diferenţe şi în realitatea obiectivă a acestora este un proces *organic*. Premisa, subiectul îl formează *diferenţele reale* sau *diferitele laturi* ale orînduirii *politice*. Predicatul este definirea lor ca *organice*. În loc de aceasta, ideea este considerată ca subiect; diferenţele şi realitatea lor sînt concepute ca o dezvoltare a ideii, ca rezultatul ei, în timp ce, dimpotrivă, ideea însăşi a fost dedusă din diferenţele reale. Organicul este tocmai *ideea diferenţelor*, determinarea lor ideală. Aici însă se vorbeşte despre *idee* ca despre un subiect, ca despre o idee care se transformă în diferenţele *sale*. În afara acestei inversări între subiect şi predicat se creează iluzia că aici ar fi vorba de o altă idee decît de organism. Punctul de plecare este ideea abstractă a cărei dezvoltare în stat o constituie *orînduirea politică*. Aici nu este vorba, prin urmare, de ideea politică, ci de ideea abstractă în sfera politică. Spunînd: „acest organism (al statului, orînduirea politică) este dezvoltarea ideii în diferenţele ei etc.", încă nu am spus nimic despre *ideea specifică* a orînduirii politice;

* — repetarea unei afirmaţii cu alte cuvinte. — *Nota Trad.*

aceeaşi propoziţie poate fi enunţată, cu egală valabilitate, şi cu privire la organismul *animal,* ca şi cu privire la cel politic. Prin ce *se deosebeşte,* aşadar, organismul *animal* de cel *politic*? Din asemenea determinare generală nu reiese această deosebire. Însă o explicaţie care nu indică differentia specifica* *nu* este o explicaţie. Unicul interes rezidă în a redescoperi „ideea" ca atare, „ideea logică" în fiecare sferă, fie ea sferă a societăţii sau a naturii ; subiectele reale, ca, de exemplu în acest caz, „orînduirea politică", devin simple *denumiri* ale ideii, şi în felul acesta se ajunge numai la o aparenţă de cunoaştere reală, după cum aceste subiecte — întrucît nu sînt înţelese în esenţa lor specifică — sînt şi rămîn nişte determinări neînţelese.

„Aceste laturi diferite sînt, *astfel, diferitele puteri* cu funcţiile şi sferele lor de activitate". Cu ajutorul cuvîntului *„astfel"* se creează aparenţa unei consecvenţe, a unei deduceri şi dezvoltări. Trebuie mai degrabă să ne întrebăm : cum adică „astfel" ? „Că diferitele laturi ale organismului statului" sînt „diferitele puteri" cu „funcţiile şi sferele lor de activitate" este un fapt empiric ; că ele sînt părţi ale unui „organism" este „predicatul" filozofic.

Atragem aici atenţia asupra unei particularităţi de stil a lui Hegel, care revine destul de des şi este un produs al misticismului. Întregul paragraf sună astfel :

„Simţul politic extrage conţinutul său specific determinat din diferitele laturi ale organismului de stat. Acest *organism* este dezvoltarea ideei în diferenţele ei şi în realitatea obiectivă a acestora. Aceste laturi diferite sînt astfel *diferitele puteri,* cu funcţiile şi sferele lor de activitate, prin intermediul cărora generalul *se realizează* mereu *în mod necesar* — şi anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noţiunii* — şi acest general *se menţine* în măsura în care el este premisă a producerii lui. — Acest organism este *orînduirea politică".*

1) „Simţul politic extrage conţinutul său specific determinat din diferitele laturi ale organismului de stat". „Aceste laturi diferite sînt... *diferitele puteri* cu funcţiile şi sferele lor de activitate".

2) „Simţul politic extrage conţinutul său specific determinat din diferitele laturi ale organismului de stat. Acest *organism* este dezvoltarea ideii în diferenţele ei şi în realitatea obiectivă a acestora... prin intermediul cărora generalul *se realizează* mereu *în mod necesar* — şi anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noţiunii* — şi acest general *se menţine* în măsura în care el este premisă a producerii lui.— Acest organism este *orînduirea politică".*

* — diferenţa specifică. — *Nota Trad.*

După cum se vede, Hegel leagă celelalte determinări de două subiecte: de „diferitele laturi ale organismului" și de „organism". În propoziția a treia, „laturile diferite" sînt determinate drept „diferitele puteri". Prin expresia intercalată: *„astfel"*, se creează iluzia că aceste „diferite puteri" ar fi deduse din propoziția incidentă, unde este vorba despre organism ca dezvoltare a ideii.

Apoi se vorbește mai departe despre „diferitele puteri". Determinarea potrivit căreia generalul „se realizează" mereu și prin aceasta se menține nu aduce nimic nou, căci această idee este cuprinsă în determinarea „diferitelor puteri" ca „laturi ale organismului", ca laturi „organice". Sau, mai degrabă, această determinare a „diferitelor puteri" nu face altceva decît să exprime cu alte cuvinte ideea că organismul este „dezvoltarea ideii în diferențele ei etc.".

Propozițiile: acest organism este „dezvoltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora" sau în astfel de diferențe prin intermediul cărora „generalul" (aici generalul este identic cu ideea) *„se realizează* mereu în mod *necesar* — și anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noțiunii* — și acest general *se menține* în măsura în care el este premisă a producerii lui" sînt identice, ultima fiind doar o explicare mai amănunțită a „dezvoltării ideii în diferențele ei". Prin acestea Hegel n-a înaintat nici un pas dincolo de noțiunea generală a „ideii" sau, cel mult, a „organismului" în general (căci, de fapt, nu e vorba de altceva decît de această idee determinată). Ce-l îndreptățește atunci pe Hegel să tragă concluzia: „Acest organism este orînduirea politică"? De ce n-ar conchide: „Acest organism este sistemul solar"? Numai pentru că „diferitele laturi ale statului" sînt determinate de el apoi ca fiind „diferitele puteri". Propoziția „Diferitele laturi ale statului sînt diferitele puteri" este un adevăr empiric și nu poate fi prezentată ca o descoperire filozofică și nici nu a rezultat în nici un caz ca o concluzie din dezvoltarea anterioară. Însă, prin faptul că organismul este determinat ca „dezvoltare a *ideii"*, că la început se vorbește despre diferențele *ideii,* iar apoi se intercalează ceva concret: „diferitele *puteri"*, se creează aparența că aici s-a dezvoltat un conținut *determinat.* După propoziția: „Simțul politic extrage conținutul său specific determinat din diferitele laturi ale *organismului de stat"*, Hegel n-ar fi trebuit să continue cu: *„Acest* organism", ci să pună „organismul *ca atare* este dezvoltarea ideii etc.". Tot ce spune Hegel aici e

valabil cel puţin pentru orice organism, şi în cazul menţionat nu există nici un predicat prin care să fie justificată alăturarea la subiect a cuvîntului *„acest"*. Rezultatul propriu-zis la care vrea să ajungă din capul locului Hegel constă în definirea *organismului* ca o *orînduire politică*. Nu există însă nici o punte care să poată face trecerea *de la ideea generală de organism la ideea determinată de organism de stat sau de orînduire politică* şi niciodată nu va putea fi întinsă o asemenea punte. În propoziţia de la început se vorbeşte despre „diferitele laturi ale organismului de stat", care după aceea sînt definite ca „diferitele forţe". Prin aceasta se afirmă deci pur şi simplu că *„diferitele puteri ale organismului de stat"*, *sau „organismul de stat al diferitelor puteri"*, *constituie „orînduirea politică"* a *statului*. Puntea spre „orînduirea *politică*" nu a fost întinsă pornind de la „organism", de la *„idee"*, de la „diferenţele" sale etc., ci de la noţiunea luată ca premisă: „diferitele puteri", „organismul *de stat*" etc.

În realitate, Hegel n-a făcut altceva decît să dizolve noţiunea „orînduire politică" în ideea generală abstractă de „organism", dar, după toate aparenţele şi după propria lui părere, din „ideea generală" el a dedus ceva determinat. El a transformat într-un produs al ideii, într-un predicat al ei, ceea ce este subiectul ei. El nu deduce ideea din obiect, ci îşi construieşte obiectul după modelul unei gîndiri definitivate în sine, şi anume definitivate în sfera abstractă a logicii. Aici nu este vorba de a dezvolta ideea dată a orînduirii politice, ci de a conferi orînduirii politice un raport cu ideea abstractă, de a face din ea o verigă în lanţul ei de dezvoltare (a ideii), ceea ce constituie o mistificare evidentă.

O altă determinare constă în aceea că „diferitele puteri" „sînt determinate prin *natura noţiunii"*, şi de aceea generalul „le realizează *în mod necesar"*. Prin urmare, diferitele puteri nu sînt determinate de „propria" lor „natură", ci de către o natură străină. *Necesitatea*, de asemenea, nu este dedusă din esenţa lor şi cu atît mai puţin este ea demonstrată în mod critic. Soarta lor este mai curînd predestinată de „natura noţiunii", pecetluită în sfintele registre din santa casa [93] (logica). Sufletul lucrurilor — în cazul de faţă, al statului — există de-a gata, predestinat înainte de apariţia corpului lor, care de fapt este numai o aparenţă. „Noţiunea" este dumnezeu-fiul în „ideea" dumnezeu-tatăl; ea este principiul activ, determinant, diferenţial. „Ideea" şi „noţiunea" sînt aici abstracţii ipostaziate.

§ 270. „Împrejurarea că scopul statului este interesul general ca atare şi că în aceasta e cuprinsă ca substanţă a sa apărarea intereselor particulare reprezintă 1) *realitatea abstractă* a statului, sau substanţialitatea lui, dar aceasta este 2) *necesitatea* lui în măsura în care se divide în *diferenţele* ideale ale activităţii sale, care prin această substanţialitate sînt totodată determinări reale, *fixe* — p u t e r i ; 3) dar tocmai această substanţialitate este spiritul care *a trecut* prin *forma culturii,* care se cunoaşte şi se vrea. Statul *ştie* deci ce vrea, şi el ştie acest lucru în *generalitatea* lui ca ceva *gîndit ;* el acţionează deci potrivit unor scopuri ştiute, unor principii cunoscute şi unor legi care sînt legi nu numai *în sine,* ci şi pentru conştiinţă ; de asemenea, în măsura în care acţiunile statului se referă la împrejurări şi la raporturi existente, el acţionează în conformitate cu cunoaşterea determinată a acestora".

(Nota la acest paragraf, în care este vorba despre raportul dintre stat şi biserică, o vom analiza mai tîrziu).

Aplicarea acestor categorii logice merită o examinare cu totul specială.

„Împrejurarea că s c o p u l statului este i n t e r e s u l g e n e r a l ca atare şi că în aceasta e cuprinsă ca substanţă a sa apărarea intereselor particulare reprezintă 1) *realitatea abstractă* a statului, sau substanţialitatea lui".

Afirmaţia că interesul general ca atare şi ca apărare a intereselor particulare constituie *scopul statului* este o definiţie abstractă a realităţii statului, a existenţei lui. Fără acest scop statul nu este real. Acesta este obiectul esenţial al voinţei lui, dar totodată numai o determinare foarte generală a acestui obiect. Acest scop ca existenţă reprezintă pentru stat elementul menţinerii lui.

„Dar aceasta" (realitatea abstractă a statului, substanţialitatea lui) „este 2) *necesitatea* lui în măsura în care *se divide* în diferenţele ideale ale activităţii sale, care prin această substanţialitate sînt totodată determinări reale, *fixe* — puteri".

Ea (realitatea abstractă, substanţialitatea) este *necesitatea* lui (a statului), întrucît realitatea lui se împarte în *diferite sfere de activitate,* a căror diferenţă este raţional determinată şi care, în acelaşi timp, reprezintă determinări fixe. Realitatea abstractă a statului, substanţialitatea lui, este necesitate în măsura în care adevăratul scop al statului şi adevărata existenţă a întregului se realizează numai prin existenţa diferitelor puteri de stat.

Se înţelege că prima determinare a realităţii statului a fost *abstractă ;* statul nu poate fi considerat ca simplă realitate ; el trebuie considerat ca activitate, ca o activitate distinctă.

„*Realitatea abstractă,* sau substanțialitatea lui [...], este *necesitatea* lui în măsura în care se divide în diferențele ideale ale activității sale, care prin această substanțialitate sînt totodată determinări reale, *fixe* — puteri".

Raportul de substanțialitate este un raport de necesitate, adică substanța apare fragmentată în *realități* sau *activități* independente, dar determinate în esență. Aceste abstracții eu le pot aplica oricărei realități. Întrucît eu am considerat mai întîi statul în schema realității „abstracte", va trebui să-l consider pe urmă în schema „realității concrete", a „necesității", a diferențierii realizate.

3) „Dar tocmai această substanțialitate este spiritul care *a trecut prin forma culturii,* care se cunoaște și se vrea. Statul *știe* deci ce vrea, și el știe acest lucru în *generalitatea* lui ca *ceva gîndit* ; el acționează deci potrivit unor scopuri știute, unor principii cunoscute și unor legi care sînt legi nu numai *în sine,* ci și pentru conștiință ; de asemenea, în măsura în care acțiunile statului se referă la împrejurări și la raporturi existente, el acționează în conformitate cu cunoașterea determinată a acestora".

Să traducem acest întreg paragraf în limbajul nostru.

1) *Spiritul care se cunoaște pe sine și se vrea* constituie substanța statului (spiritul *cultivat, conștient* de sine, este subiectul și fundamentul, constituie independența statului).

2) *Interesul general, în care e cuprinsă și apărarea intereselor particulare,* este scopul general și conținutul acestui spirit, substanța imediată a statului, natura statală a spiritului care se cunoaște și se vrea.

3) Spiritul care se cunoaște și se vrea, spiritul conștient de sine, cultivat, obține *realizarea* acestui conținut abstract numai sub forma de *activitate* distinctă, ca existență a *diferitelor puteri,* ca o *putere combinată.*

În privința modului de expunere hegelian putem observa aici următoarele :

a) Sînt transformate în *subiecte : realitatea abstractă, necesitatea* (sau diferența substanțială), *substanțialitatea,* cu alte cuvinte *categoriile logice abstracte.* Ce-i drept, „realitatea abstractă" și „necesitatea" sînt prezentate ca realitate și necesitate *„a lui"*, a statului ; numai că 1) *„ea"*, „realitatea abstractă", sau „substanțialitatea", constituie necesitatea *lui.* 2) *Ea* este aceea „care se divide în diferențele ideale ale activității sale". „Prin această substanțialitate" diferențele ideale sînt „totodată determinări reale, *fixe — puteri" ;* 3) „Substanțialitatea" nu mai este înțeleasă ca o determinare ab-

stractă a statului, ca substanţialitate *„a lui"* ; ea, ca atare, e transformată în subiect, căci în încheiere se spune că „tocmai această *substanţialitate* este spiritul care a trecut prin forma culturii, care se cunoaşte şi se vrea".

b) În sfîrşit, nu se spune : „spiritul cultivat etc. este substanţialitatea", ci invers : „substanţialitatea este spiritul cultivat etc.". Spiritul devine, prin urmare, predicatul propriului său predicat.

c) Substanţialitatea, după ce a fost definită 1) ca scop general al statului, apoi 2) ca puteri diferite, este determinată 3) ca spiritul *real,* cultivat, care se cunoaşte şi se vrea. Adevăratul punct de plecare — spiritul care se cunoaşte şi se vrea, fără de care „scopul statului" şi „puterile statului" ar fi nişte ficţiuni fără nici o consistenţă, nişte existenţe lipsite de esenţă şi chiar imposibile — apare numai ca *ultimul* predicat al substanţialităţii, care a fost determinată ca *scop general* şi ca *diferitele puteri ale statului.* Dacă s-ar fi pornit de la *spiritul real,* atunci „scopul general" ar fi fost conţinutul său, iar diferitele puteri ar fi modul lui de realizare, existenţa lui *reală* sau *materială,* a cărei determinare ar fi urmat să fie dedusă tocmai prin natura scopului său. Dar întrucît Hegel ia ca punct de plecare „ideea" sau „substanţa", considerată ca subiect, ca esenţă reală, *subiectul real* apare doar ca *ultim predicat* al predicatului abstract.

„Scopul statului" şi „puterile statului" sînt mistificate atunci cînd sînt declarate „moduri de existenţă" a „substanţei", şi ele apar rupte de existenţa lor reală, de „spiritul care se cunoaşte şi se vrea, de spiritul cultivat".

d) Conţinutul concret, determinarea reală, apare aici ca formală, iar determinarea formală, pur abstractă, apare ca fiind conţinutul concret. Esenţa determinărilor statului nu constă în aceea că ele sînt determinări statale, ci în faptul că, în forma lor cea mai abstractă, ele pot fi considerate ca determinări logice-metafizice. Adevărata preocupare nu o constituie în acest caz filozofia dreptului, ci logica. Munca filozofică nu constă aici în faptul că gîndirea e întruchipată în determinări politice, ci în faptul că determinările politice existente sînt volatilizate în idei abstracte. Aici prezintă importanţă din punct de vedere filozofic nu logica obiectului, ci obiectul logicii însăşi. Nu logica serveşte drept argumentare a statului, ci statul serveşte drept argumentare a logicii.

1) Interesul general, în care e cuprinsă şi apărarea intereselor particulare, ca *scop al statului.*

2) Diferitele puteri ca *realizare* a acestui scop al statului ;

3) Spiritul cultivat, conştient de sine, care vrea şi acţionează ca *subiect* al scopului şi al realizării lui.

Privite din afară, aceste determinări concrete sînt nişte hors d'oeuvres * ; sensul lor filozofic rezidă în faptul că în ele statul îşi are sensul său logic :

1) ca realitate abstractă, sau substanţialitate ;

2) că raportul de substanţialitate se transformă în raport de necesitate, de realitate substanţială ;

3) că realitatea substanţială este, de fapt, *noţiune, subiectivitate*.

Lăsînd la o parte determinările concrete, care ar putea fi tot aşa de bine înlocuite pentru o altă sferă, de exemplu pentru fizică, cu alte determinări concrete şi care, prin urmare, sînt neesenţiale, avem în faţa noastră un *capitol de logică*.

Substanţa trebuie „să se dividă în diferenţe ideale, care prin această substanţialitate sînt totodată determinări reale, *fixe*". Această teză — esenţa — aparţine logicii şi a fost elaborată în forma ei definitivă înainte de filozofia dreptului. Faptul că aceste diferenţe ideale constituie aici diferenţe „ale activităţii lui" (a statului) şi formează „determinările fixe", „puterile statului", această paranteză aparţine filozofiei dreptului, empirismului politic. În felul acesta întreaga filozofie a dreptului constituie doar o paranteză a logicii. Iar paranteza este, bineînţeles, doar un hors d'oeuvre pentru expunerea propriu-zisă. Cf., de exemplu, pag. 347 [§ 270, adaos]:

„Necesitatea constă în aceea că întregul s-a divizat în diferenţe ideale şi că aceste diviziuni dau o determinare fixă şi durabilă, care nu este rigidă, ci se reproduce mereu în procesul descompunerii sale". Cf. şi Logica.

§ 271. „Orînduirea politică este, *în primul rînd*, organizarea statului şi procesul vieţii lui organice *în raport cu sine însuşi*, raport în care statul diferenţiază înăuntrul său elementele sale şi le dezvoltă dîndu-le o *existenţă*.

În al doilea rînd, statul, în calitatea sa de individualitate, este o unitate *exclusivă*, care, ca urmare a acestui fapt, se raportează la *altele*, răsfrînge prin urmare diferenţierea sa *în afară* şi, potrivit acestei determinări, afirmă diferenţele sale interne în idealitatea lor".

Adaos : „Statul intern ca atare este puterea civilă, iar îndreptarea lui în afară este puterea militară, care constituie însă în stat o latură determinată a statului însuşi".

---

* — ceva suplimentar. — *Nota Trad.*

I. Orînduirea de stat internă pentru sine

§ 272. „Orînduirea de stat este raţională în măsura în care statul îşi diferenţiază şi-şi determină activitatea sa *după natura noţiunii*, şi anume în aşa fel ca *fiecare* din aceste *puteri* să constituie *o totalitate*, pentru că conţine şi vede funcţionînd în sine celelalte elemente şi pentru că aceste elemente, întrucît exprimă diferenţa noţiunii, rămîn pur şi simplu în idealitatea statului şi alcătuiesc *un singur* tot *individual*".

Orînduirea este, aşadar, raţională în măsura în care elementele ei pot fi descompuse în elemente logice abstracte. Prin urmare, statul nu trebuie să-şi diferenţieze şi să-şi determine activitatea sa potrivit naturii sale specifice, ci potrivit naturii noţiunii, care este mobilul mistificat al gîndirii abstracte. Raţiunea orînduirii de stat nu va fi deci noţiunea de stat, ci logica abstractă. În locul noţiunii orînduire, obţinem orînduirea noţiunii. Nu gîndirea se orientează după natura statului, ci statul după o idee preconcepută.

§ 273. „Statul politic se divide astfel" (cum adică?) „în deosebirile substanţiale următoare:

a) puterea de a determina şi a stabili generalul: *puterea legiuitoare*;

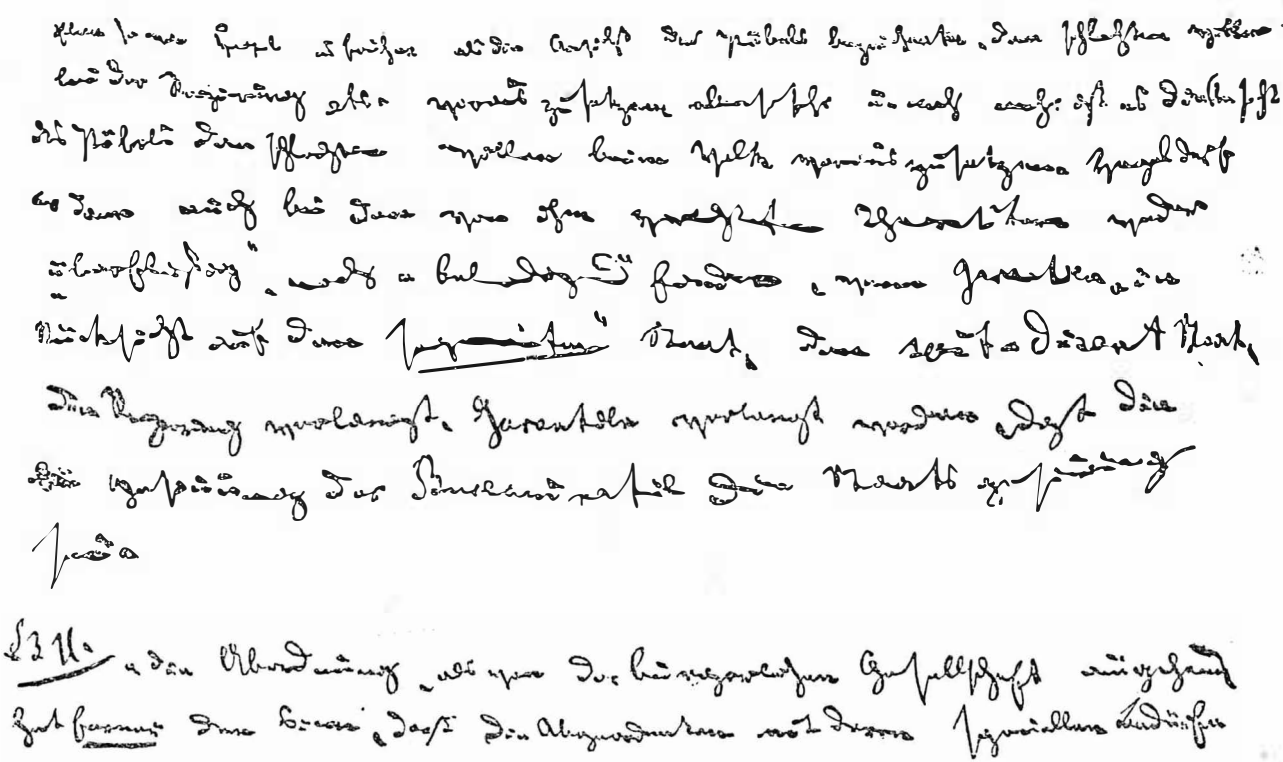
b) puterea de a subsuma sferele particulare şi cazurile individuale generalului: *puterea executivă*;

c) s u b i e c t i v i t a t e a ca ultima hotărîre a voinţei — *puterea suverană* în care diferitele puteri sînt grupate într-o unitate individuală care, în consecinţă, este încoronarea şi începutul întregului: *monarhia constituţională*".

Vom reveni asupra acestei diviziuni după ce vom fi examinat aplicarea ei în cazurile particulare.

§ 274. „Deoarece s p i r i t u l este r e a l numai întrucît se cunoaşte pe sine însuşi, iar statul, ca spirit al unui popor, este în acelaşi timp legea de care *sînt pătrunse toate raporturile lui*, obiceiul şi conştiinţa indivizilor săi, orînduirea de stat a unui anumit popor depinde, în general, d e f e l u l şi d e f o r m a ţ i a c o n ş t i i n ţ e i d e s i n e p e c a r e o a r e; în aceasta constă libertatea lui subiectivă şi, prin urmare, *realitatea orînduirii*... De aceea fiecare popor are orînduirea care i se potriveşte şi care îi convine".

Din raţionamentul lui Hegel rezultă doar că statul în care „felul şi formaţia conştiinţei de sine" şi „orînduirea" sînt în contradicţie nu reprezintă un stat adevărat. Afirmaţiile potrivit cărora orînduirea, care este produsul unui grad de conştiinţă anterior, poate deveni cătuşă apăsătoare pentru o conştiinţă evoluată etc. etc. sînt, fără îndoială, simple banalităţi. Dimpotrivă, de aici s-ar putea deduce numai cerinţa unei orînduiri politice care să conţină în sine, ca determinare



Facsimil din manuscrisul lucrării lui Marx:
„Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului"

și principiu constitutiv, capacitatea de a progresa o dată cu conștiința, de a progresa împreună cu omul real. Dar acest lucru nu e cu putință decît dacă „omul" a devenit principiul orînduirii de stat. Aici Hegel este *sofist*.

a) *Puterea suverană*

§ 275. „Puterea suverană cuprinde în sine toate cele trei elemente ale totalității [§ 272] : *generalitatea* orînduirii politice și a legilor, deliberarea ca raport de la *particular* la general și elementul *hotărîrii* ultime ca *autodeterminare,* la care revine tot restul și cu care începe realitatea sa. Această autodeterminare absolută constituie *principiul distinctiv* al puterii suverane ca atare, principiu ce urmează să fie dezvoltat în primul rînd".

Începutul acestui paragraf nu poate avea decît următorul înțeles : „generalitatea orînduirii de stat și a legilor" constituie *puterea suverană ; deliberarea,* sau raportul de la *particular* la general, constituie *puterea suverană.* Puterea suverană nu stă în afara generalității orînduirii de stat și a legilor, din moment ce prin această putere suverană se înțelege puterea monarhului (constituțional).

Hegel vrea, propriu-zis, să spună doar că „generalitatea orînduirii de stat și a legilor" este puterea suverană, suveranitatea statului. În acest caz el nu are dreptul să transforme *puterea suverană* în *subiect* și, întrucît prin puterea suverană se poate înțelege și puterea suveranului, să creeze aparența că suveranul este stăpînul *acestui* moment, subiectul lui. Dar să revenim deocamdată la ceea ce Hegel ne prezintă ca *„principiu distinctiv al puterii suverane ca atare".* Reiese că el constă în : „Momentul *hotărîrii* ultime ca *autodeterminare,* la care revine tot restul și cu care începe realitatea sa", constă în ceea ce se numește „actul absolut al autodeterminării".

Aici Hegel nu ne spune altceva decît că *voința reală,* adică *individuală,* este *puterea suverană.* Astfel în § 12 el spune :

„Prin faptul că voința... își dă forma *individualității* [...], ea devine o voință determinantă, și numai ca voință determinantă este ea o voință r e a l ă".

În măsura în care acest moment al „hotărîrii ultime", sau al „autodeterminării absolute", este separat de „generalitatea" conținutului și de particularitatea deliberării, el este *voința reală* ca *arbitrar,* sau :

„*Arbitrarul* este puterea suverană", sau „puterea suverană este arbitrarul".

§ 276. „Determinarea fundamentală a statului politic este unitatea substanţială ca *idealitate* a elementelor sale, în care:

α) puterile şi funcţiile particulare ale statului politic sînt în acelaşi timp suprimate şi păstrate, şi sînt păstrate numai în măsura în care ele nu au o justificare independentă, ci numai una cuprinsă în limitele determinate de ideea întregului, în măsura în care ele emană din puterea lui şi sînt părţi fluide ale acestui întreg ca al propriului lor eu".

Adaos: „Cu această idealitate a momentelor se petrece acelaşi lucru ca şi cu viaţa în corpul organic".

Se înţelege de la sine că Hegel vorbeşte numai despre ideea „puterilor şi a funcţiilor particulare"... Ele au numai justificarea care e cuprinsă în limitele determinate de ideea întregului; ele trebuie „să emane" doar „din puterea lui". Că *trebuie* să fie aşa rezultă din ideea de *organism*. Dar ar fi trebuit să dezvolte cum se realizează acest lucru. Căci în stat trebuie să domnească *raţiunea conştientă*; nu poate fi decretată raţională necesitatea *substanţială* pur internă şi de aceea pur externă, [..?..] * întîmplătoare a „puterilor şi a funcţiilor".

§ 277. β) „Funcţiile şi sferele de activitate particulare ale statului — ca momente esenţiale ale lui — sînt *proprii* statului şi nu sînt legate de personalitatea nemijlocită a *indivizilor* care le mînuiesc şi le exercită, ci sînt legate numai de calităţile lor generale şi obiective; cu personalitatea particulară ca atare ele au deci o legătură exclusiv exterioară şi întîmplătoare. De aceea funcţiile şi puterile de stat nu pot fi *proprietate privată*".

Se înţelege de la sine că, dacă *anumite* funcţii şi sfere de activitate particulare sînt desemnate ca funcţii şi sfere de activitate ale *statului*, ca *funcţii de stat* şi ca *putere de stat*, ele nu sînt *proprietate privată*, ci *proprietate de stat*. Aceasta e o tautologie.

Funcţiile şi sferele de activitate ale statului sînt legate de indivizi (statul e activ numai prin intermediul indivizilor), dar nu de individ în calitate de individ *fizic*, ci în calitate de individ *politic*, în *calitate de membru al statului*. De aceea sună destul de ridicol cînd Hegel spune că „cu personalitatea particulară *ca atare ele* au deci o legătură *exclusiv exterioară şi întîmplătoare*". Dimpotrivă, ele sînt legate de el mai degrabă printr-un *vinculum substantiale* **, printr-o ca-

* — cuvînt neciteţ, pare: împletirea sau îmbinarea. — *Nota Red.*
** — legătură substanţială. — *Nota Trad.*

litate esențială a individului. Ele sînt acțiunea naturală a calității lui esențiale. Această absurditate provine de acolo că Hegel concepe funcțiile și sferele de activitate ale statului în mod abstract și în sine, iar individualitatea particulară o concepe în opoziție cu el ; el uită că individualitatea particulară este o individualitate omenească și că funcțiile și sferele de activitate ale statului sînt funcții omenești ; el uită că esența unei „personalități particulare" nu constă în barba ei, în sîngele ei, în natura ei abstractă, ci în *calitatea* ei *socială,* și că funcțiile etc. ale statului nu sînt altceva decît moduri de existență și de activitate ale calităților sociale ale oamenilor. Se înțelege, așadar, că, în măsura în care sînt purtători ai unor funcții și puteri de stat, indivizii trebuie considerați după calitatea lor socială, și nu după cea privată.

§ 278. „Aceste două determinări — anume că funcțiile și puterile particulare ale statului nu au o bază independentă și stabilă nici în ele însele, nici în voința particulară a indivizilor, ci își au rădăcina în *unitatea statului* ca în *individualitatea* lor *simplă,* constituie *suveranitatea statului*".

„Despotismul înseamnă, în general, starea de ilegalitate în care voința particulară ca atare — fie ea a unui monarh sau a unui popor [...] — are putere de lege sau, mai bine zis, ține loc de lege ; dimpotrivă, în starea legală, constituțională, suveranitatea constituie idealitatea sferelor și a funcțiilor particulare, adică faptul că o asemenea sferă nu constituie un element independent, un element care în scopurile și modurile lui de activitate se izolează și se concentrează exclusiv în sine însuși, ci un element ale cărui scopuri și moduri de activitate sînt determinate și reglementate de *scopul întregului* (scop care, în general, este desemnat cu o expresie destul de vagă : *binele statului).* Această idealitate se manifestă în două feluri. — În stare de *pace,* sferele și funcțiile particulare se mărginesc la satisfacerea intereselor lor particulare [...], și în parte numai caracterul de *necesitate* inconștientă al situației face ca egoismul lor *să se schimbe* într-o contribuție la menținerea lor reciprocă și la menținerea întregului [...] ; în parte însă, *acțiunea directă* de sus este aceea prin care ele sînt în continuu readuse la scopurile întregului, iar apoi limitate conform acestor scopuri [...] și îndemnate totodată să aducă o contribuție directă la această menținere. — Însă în *caz de calamitate,* fie ea de ordin intern sau extern, suveranitatea are rolul de a concentra atunci în noțiunea ei elementară întregul organism, care în stare de pace există în particularitățile sale ; suveranității îi revine misiunea de a salva statul cu prețul sacrificării unui element sau altul care în mod obișnuit are pe deplin dreptul la existență, și atunci acel i d e a l i s m ajunge la p r o p r i a sa realitate".

Prin urmare, acest idealism nu a devenit un sistem rațional cunoscut. În stare de *pace,* el apare fie numai ca o simplă constrîngere exterioară, exercitată „prin intervenție directă de sus" asupra puterii dominante, asupra vieții particulare,

sau ca rezultat orb şi inconştient al egoismului. Acest idealism îşi dobîndeşte „realitatea" sa „proprie" numai în „stare de război sau de calamitate" a statului, astfel că aici esenţa lui se exprimă ca „stare de război sau de calamitate" a statului real, în timp ce starea lui de „pace" o constituie tocmai războiul şi calamitatea provocate de egoism.

Suveranitatea, idealismul statului, există deci numai ca necesitate *internă*, ca *idee*. Dar Hegel este mulţumit şi cu aceasta, căci propriu-zis nu e vorba decît de *idee*. Suveranitatea, aşadar, există, pe de o parte, numai ca *substanţă oarbă şi inconştientă*. Îndată vom face cunoştinţă cu cealaltă realitate a ei.

§ 279. „Suveranitatea, care reprezintă la început numai ideea *generală* a acestei idealităţi, *există* numai ca *subiectivitate* conştientă de sine însăşi şi ca *autodeterminare* abstractă şi de aceea lipsită de temei a voinţei de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este individualitatea statului ca atare, şi numai în această *individualitate* statul este unul. Dar subiectivitatea are, de fapt, o existenţă adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existenţă adevărată numai ca *persoană*; şi în orînduirea de stat ajunsă la raţionalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noţiunii îşi are *pentru sine* forma sa distinctă şi *reală*. De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*."

1) „Suveranitatea, care reprezintă la început numai ideea generală a acestei idealităţi, *există* numai ca *subiectivitate* conştientă de sine însăşi [...]. Subiectivitatea, de fapt, are o existenţă adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existenţă adevărată numai ca *persoană*. În orînduirea de stat ajunsă la raţionalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noţiunii [...] îşi are forma sa distinctă şi reală".

2) Suveranitatea „există numai [...] ca *autodeterminare* abstractă şi de aceea lipsită de temei a voinţei de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este individualitatea statului ca atare, şi statul însuşi nu există decît în această *individualitate* [...] (şi în orînduirea de stat ajunsă la raţionalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noţiunii îşi are *pentru sine* forma sa distinctă şi *reală*). De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*."

Prima propoziţie nu ne spune altceva decît că ideea generală a acestei idealităţi, a cărei existenţă jalnică am văzut-o mai sus, ar trebui să fie produsul conştiinţei subiectelor şi, ca atare, să existe în ele şi pentru ele.

Dacă Hegel ar fi pornit de la subiectele reale considerate ca baze ale statului, el nu ar fi avut nevoie să recurgă, în mod mistic, la subiectivarea statului. „Dar subiectivitatea —

spune Hegel — are, de fapt, o existenţă adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existenţă adevărată numai ca *persoană*". Şi aici este o mistificare. Subiectivitatea este o determinare a subiectului, personalitatea este o determinare a persoanei. În loc de a le concepe pur şi simplu ca predicate ale subiectelor lor, Hegel ipostaziază predicatele şi apoi le face să se transforme într-un mod mistic în subiectele lor.

Subiectul constituie existenţa predicatelor, prin urmare subiectul constituie existenţa subiectivităţii etc. Hegel însă ipostaziază predicatele, obiectele, dar el le ipostaziază izolîndu-le de autonomia lor reală, de subiectul lor. După aceea subiectul real apare doar ca rezultat al lor, cînd de fapt trebuie pornit tocmai de la subiectul real şi trebuie avută în vedere obiectivarea lui. Substanţa mistică devine, aşadar, la Hegel subiect real, iar subiectul real apare ca altceva, ca un moment al substanţei mistice. Tocmai pentru că Hegel porneşte nu de la entitatea reală (ὑποκείμενον, subiect), ci de la predicatele determinării generale, şi pentru că aceste determinări trebuie să aibă totuşi un suport, ideea mistică va deveni acest suport. Dualismul constă aici tocmai în faptul că Hegel nu consideră generalul ca adevărata esenţă a realului finit, adică a ceea ce este existent, determinat, şi nu consideră entitatea reală (Ens) ca fiind *adevăratul subiect* al infinitului.

În felul acesta, suveranitatea, esenţa statului, este considerată aici în primul rînd ca o fiinţă autonomă, ea este obiectivată. Apoi, se înţelege de la sine, acest obiectiv trebuie să devină din nou subiect. Dar acest subiect apare atunci ca o încarnare proprie a suveranităţii, cînd de fapt suveranitatea nu este altceva decît spiritul obiectivat al subiectelor statului.

Dar să facem abstracţie de acest viciu fundamental al dezvoltării şi să examinăm prima propoziţie a acestui paragraf. În forma în care este enunţată, această propoziţie nu poate să însemne altceva decît că suveranitatea, idealismul statului ca persoană, ca „subiect", există, se înţelege, de la sine, sub forma mai multor persoane, a mai multor subiecte, întrucît nici o persoană izolată nu poate să absoarbă întreaga sferă a personalităţii, nici un subiect nu absoarbe întreaga sferă a subiectivităţii. Ce fel de idealism al statului ar mai fi şi acela care s-ar întruchipa într-o persoană, într-*un* subiect, în loc să reprezinte conştiinţa de sine reală a cetăţenilor statului, sufle-

tul comun al statului. Mai mult nici n-a spus Hegel în această propoziție. Dar să examinăm acum a doua propoziție, strîns legată de cea precedentă. Hegel caută să înfățișeze în ea pe monarh ca pe adevăratul „dumnezeu-om", ca pe *adevărata întruchipare* a ideii.

„Suveranitatea... există numai... ca *autodeterminare* abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este i n d i v i d u a l i t a t e a statului ca atare, și statul însuși este unul numai în această *individualitate*... În orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma sa distinctă și *reală*. D e a c e e a acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*".

Am atras atenția și mai înainte asupra acestei propoziții. Momentul hotărîrii, care este o decizie arbitrară din pricina determinării ei, este *puterea suverană a voinței* în general. Ideea *puterii suverane*, așa cum o dezvoltă Hegel, nu este altceva decît *ideea arbitrarului*, a *hotărîrii* voinței.

Însă în timp ce, mai sus, Hegel concepe suveranitatea ca fiind idealismul statului, ca determinarea reală a părților de către ideea întregului, acum el o transformă în „autodeterminare *abstractă* și de aceea *lipsită de temei* a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este *individualitatea* statului ca atare". Înainte era vorba de subiectivitate, acum e vorba de individualitate. Statul ca stat suveran trebuie să fie *unul*, să fie *un individ*, să aibă o individualitate. Statul este *unul* „nu numai" în această individualitate ; individualitatea nu este decît elementul *natural* al unității sale, ea este *determinarea naturală* a statului. „*De aceea* acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*". De ce ? Pentru că „în orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma *sa* distinctă și *reală*". Un moment al noțiunii îl constituie „individualitatea", dar aceasta încă nu este *un individ*. Și ce fel de orînduire de stat ar fi aceea în care generalitatea, particularitatea, singularitatea și-ar avea fiecare „*pentru sine* forma sa distinctă și *reală*". Întrucît nu este vorba, în general, de ceva abstract, ci de stat, de societate, se poate adopta chiar clasificarea lui Hegel. Ce ar urma de aici ? Prin faptul că determină generalul, cetățeanul este legiuitor ; prin faptul că hotărăște singularul și își exercită în mod *real* voința, el este suveran ; ce ar putea însemna : *Individualitatea voinței sta-*

tului este „un *individ*", un individ particular, deosebit de toți ceilalți ? Și *generalitatea,* legislația are „pentru sine o formă distinctă și reală". S-ar putea trage de aici concluzia : „Legislația o constituie indivizii particulari".

Omul de rînd :	*Hegel :*
2. Monarhul deține puterea suverană, suveranitatea.	2. *Suveranitatea* statului este m o n a r h u l.
3. Suveranitatea face ce vrea.	3. Suveranitatea este *„autodeterminarea* abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală".

Toate atributele monarhului constituțional din Europa de azi sînt transformate de către Hegel în autodeterminări absolute *ale voinței.* El nu spune : voința monarhului este hotărîrea finală, ci : hotărîrea finală a voinței este monarhul. Prima teză este empirică, a doua denaturează faptul empiric, făcînd din el *o* axiomă metafizică.

Hegel amestecă cele două subiecte : suveranitatea „ca subiectivitate sigură de sine" *și* suveranitatea „ca autodeterminare *lipsită de temei* a voinței, ca voință individuală", pentru a construi astfel „ideea" răstălmăcită ca *„un* individ".

Se înțelege de la sine că această subiectivitate sigură de sine trebuie să și vrea *în mod real,* să vrea și ca individ unic. Dar cine s-a îndoit vreodată că statul acționează prin indivizi ? Dacă Hegel voia să demonstreze că statul trebuie să aibă *un* individ ca reprezentant al unității sale individuale, el n-ar fi recurs la *monarh.* Ca rezultat *pozitiv* al acestui paragraf nu vom reține decît următoarele :

Monarhul este, în stat, momentul *voinței individuale,* al autodeterminării lipsite de temei, al arbitrarului.

Nota lui Hegel la acest paragraf este atît de semnificativă, încît trebuie s-o examinăm mai de aproape :

„Dezvoltarea imanentă a unei științe, *deducerea întregului său conținut* din simpla *noțiune*... are drept specific faptul că una și aceeași noțiune, aici v o i n ț a, care, fiind la început, este mai întîi abstractă, se conservă, însă condensîndu-și, de asemenea numai prin sine însăși, determinările sale, dobîndește în felul acesta un conținut concret. Astfel momentul fundamental al personalității — la început, în dreptul nemijlocit, încă abstractă — s-a dezvoltat parcurgînd feluritele sale forme de subiectivitate, și aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea pe deplin concretă a voinței, el este *personalitatea statului, siguranța lui de sine,* este acest ultim rezultat care suprimă toate particularitățile în simpla unitate și care *pune capăt* cumpănirii argumentelor și contraar-

gumentelor între care oricînd se poate şovăi, şi *hotărăşte* prin acel : *Eu vreau*, care constituie începutul oricărei acţiuni şi al oricărei realităţi".

Înainte de toate, faptul că noţiunea fundamentală a obiectului revine într-una nu este „particularitatea ştiinţei".

Apoi, nu s-a făcut nici un *progres*. *Personalitatea abstractă* era subiectul dreptului abstract ; ea nu s-a schimbat de loc ; a rămas tot ca *personalitate abstractă, personalitatea statului*. Hegel n-ar fi trebuit să se mire că *persoana reală* — şi persoanele formează statul — revine peste tot ca esenţa acestuia. Ar fi trebuit să se mire de contrar, şi mai ales de faptul că persoana, ca persoană a statului, revine sub forma aceleiaşi abstracţii schematice ca şi persoana dreptului privat.

Hegel defineşte aici pe monarh ca „personalitatea statului, siguranţa lui de sine". Monarhul este „suveranitatea personificată", „suveranitatea devenită om", conştiinţa întruchipată a statului, fapt datorită căruia toţi ceilalţi sînt excluşi de la această suveranitate şi de la personalitatea şi conştiinţa statului. Totodată însă Hegel nu e în stare să dea acestei „Souveraineté Personne" * alt conţinut decît acel „Eu vreau", care e elementul arbitrarului în voinţă. „Raţiunea statului", „conştiinţa statului" este o persoană empirică „unică", care exclude pe toţi ceilalţi, dar această raţiune personificată nu are alt conţinut decît abstracţia „Eu vreau". L'État, c'est moi **.

„M a i d e p a r t e însă personalitatea şi subiectivitatea în general ca element infinit care se raportează la el însuşi nu reprezintă neapărat o *realitate*, şi anume realitatea lui directă şi imediată, decît în calitate de persoană, de subiect care există pentru sine ; şi ceea ce există pentru sine este pur şi simplu o *unitate*".

Se înţelege de la sine că, din moment ce nu reprezintă decît predicate ale persoanei şi subiectului, personalitatea şi subiectivitatea nu există decît ca persoană şi subiect, persoana fiind o *unitate*. Dar — trebuia să adauge Hegel — *unitatea* reprezintă o realitate numai întrucît există *multe unităţi*. Predicatul, esenţa, nu epuizează niciodată sferele existenţei sale într-o *singură unitate*, ci *în multe unităţi*.

În loc de aceasta, Hegel conchide :

„Personalitatea statului nu este reală decît în măsura în care este o *persoană : monarhul*".

---

* — suveranitate personificată. — *Nota Trad.*

** — Statul sînt eu. — *Nota Trad.*

Aşadar, pentru că subiectivitatea nu este reală decît ca subiect, iar fiecare subiect nu este real decît ca unitate, personalitatea statului nu este reală decît ca o persoană. Frumoasă concluzie. Hegel ar putea tot atît de bine să tragă şi concluzia : deoarece omul singular este o unitate, genul omenesc este un singur om.

„Personalitatea exprimă noţiunea ca atare, persoana cuprinde în acelaşi timp şi realitatea noţiunii, şi noţiunea devine *idee*, adevăr, numai prin această determinare".

Personalitatea nu este, firește, decît o abstracţie fără persoană, însă persoana nu este decît *ideea reală* a personalităţii în existenţa ei generică, *în calitate de persoane*.

„O aşa-numită persoană morală, societate, comunitate, familie, oricît de concretă ar fi ea în sine, conţine în ea personalitatea numai ca moment, în mod abstract ; în ea personalitatea nu a ajuns încă la realitatea existenţei sale ; însă statul este tocmai acea totalitate în care momentele noţiunii ajung la realitate potrivit adevărului lor particular".

În această propoziţie domneşte o mare confuzie. Aici este considerată ca abstractă persoana *morală,* societatea etc., adică tocmai formele generice în care *persoana reală* dă conţinutului ei real o existenţă concretă, se obiectivează şi renunţă la abstracţia „persoană quand même" *. În loc de a recunoaşte această *realizare* a persoanei drept lucrul cel mai concret, Hegel atribuie statului privilegiul de a face ca „momentul noţiunii", „singularitatea", să ajungă la o „existenţă" mistică. Raţionalul nu constă în faptul că se realizează raţiunea persoanei reale, ci în faptul că se realizează momentele noţiunii abstracte.

„Noţiunea de monarh este cea mai grea noţiune pentru raţionament, adică pentru gîndirea reflexivă, pentru că raţionamentul se opreşte la determinări individuale şi nu cunoaşte, prin urmare, decît motive, puncte de vedere limitate şi *deducţia* din motive. În felul acesta, el îşi reprezintă demnitatea monarhului ca ceva *derivat* nu numai în ce priveşte forma, ci şi în ce priveşte determinarea sa ; noţiunea de monarh însă constă în faptul că ea nu este ceva derivat, ci, dimpotrivă, ceva *ce-şi are începutul nemijlocit în sine însuşi*. Cel mai bine" (bineînţeles !) „se priveşte aici ideea că dreptul monarhului se întemeiază pe autoritatea divină, căci această autoritate cuprinde în sine necondiţionatul".

„Ceva ce-şi are începutul nemijlocit în sine însuşi". Aceasta se aplică, într-un anumit sens, la orice existenţă ne-

* — în orice caz. — *Nota Trad.*

cesară şi, din acest punct de vedere, se potriveşte atît păduchelui monarhului, cît şi monarhului însuşi. Prin aceasta Hegel nu ne-a spus deci nimic deosebit despre monarh. Dar a susţine că trebuie să-i atribuim monarhului ceva special, deosebit de toate celelalte obiecte ale ştiinţei şi filozofiei dreptului e o adevărată nerozie ; această idee a lui Hegel e justă numai în măsura în care „o idee-persoană" este ceva ce fără îndoială se poate deduce din imaginaţie, iar nu din raţiune.

„Se poate vorbi despre *suveranitatea poporului* numai în sensul că *faţă de restul lumii* un popor este în general ceva autonom şi formează un stat particular" etc.

Acesta-i un adevăr din cele mai banale. Dacă suveranul este „suveranitatea reală a statului", atunci „el" trebuie să poată conta şi în raport cu restul lumii ca „stat independent", chiar fără popor. Dar dacă e suveran numai în măsura în care reprezintă unitatea poporului, atunci el nu este decît reprezentantul suveranităţii poporului, simbolul ei. Nu suveranitatea poporului există prin el, ci, dimpotrivă, el există prin suveranitatea poporului.

„Tot aşa, se poate spune despre *suveranitatea în interiorul ţării* că ea rezidă în popor, dacă se vorbeşte în *general* despre un *întreg*, aşa cum s-a arătat mai înainte (§ 277, 278) că suveranitatea revine *statului*".

Ca şi cum nu poporul ar fi statul real ! Statul e o abstracţie. Numai poporul este concretul. Şi e semnificativ că Hegel, care atribuie fără să ezite abstractului o calitate atît de vie cum este suveranitatea, manifestă atîtea şovăieli şi reticenţe atunci cînd recunoaşte o asemenea calitate concretului.

„Dar suveranitatea poporului, privită în *opoziţie cu suveranitatea care există în monarh*, reprezintă sensul obişnuit în care a început să se vorbească, în timpurile moderne, de suveranitatea poporului ; privită în această opoziţie, suveranitatea poporului face parte din ideile confuze la baza cărora se află reprezentarea *necioplită a poporului*".

„Ideile confuze" şi „reprezentarea *necioplită*" sînt, aici, proprii numai lui Hegel. Căci dacă suveranitatea *există* în monarh, atunci e o absurditate să vorbeşti de o suveranitate opusă, existentă în popor ; căci noţiunea de suveranitate exclude posibilitatea unei duble existenţe, şi cu atît mai mult a uneia contradictorii. Dar :

1) tocmai aceasta-i întrebarea : suveranitatea, care este absorbită în monarh, nu este ea o iluzie ? Suveranitatea monarhului sau a poporului — iată întrebarea !

2) se poate vorbi şi despre o suveranitate a poporului *în opoziţie cu suveranitatea care există în monarh*. Dar atunci nu mai este vorba de *una şi aceeaşi suveranitate* care apare sub două aspecte, ci de două *noţiuni cu totul opuse ale suveranităţii*, dintre care una înseamnă o suveranitate care poate exista numai în *monarh*, iar cealaltă o suveranitate care poate exista numai în *popor*. E ca şi cum ne-am întreba : dumnezeu e suveranul, sau omul e suveranul ? Una din aceste două suveranităţi e un neadevăr, chiar dacă e un neadevăr care există.

„Luat *fără* monarhul său şi fără acea *structură* a întregului care este t o c m a i completarea necesară şi directă *a* a c e s t u i a, poporul este masa informă care nu mai este un stat şi căreia nu i se mai potriveşte *nici una* din determinările prezente numai în întregul *structuralizat în sine :* suveranitate, guvern, justiţie, autoritate, stări etc. Prin faptul că la cutare popor apar astfel de momente care privesc organizarea, viaţa de stat, poporul încetează de a mai fi acea abstracţie nedeterminată care numai în reprezentare generală se numeşte popor".

Toate acestea nu sînt decît o tautologie. Dacă un popor are un monarh şi o structură care este în mod necesar şi direct o completare a acestuia, adică dacă este organizat ca o monarhie, o dată scos din această structurare el devine în mod firesc o masă informă şi o simplă reprezentare generală.

„Dacă prin suveranitatea poporului se înţelege forma *republicii*, şi anume, mai precis, forma democraţiei [...], atunci [...] nu mai poate fi vorba de o asemenea reprezentare cînd avem de-a face cu ideea dezvoltată".

Firește, asta-i adevărat numai dacă despre democraţie avem o „asemenea reprezentare", iar nu o „idee dezvoltată".

Democraţia este adevărul monarhiei, dar monarhia nu este adevărul democraţiei. Monarhia este în mod necesar democraţie ca inconsecvenţă faţă de ea însăşi ; momentul monarhic însă nu este o inconsecvenţă în democraţie. Monarhia nu poate fi concepută prin ea însăşi, în timp ce democraţia da. În democraţie nici unul dintre momentele ei nu capătă altă semnificaţie decît aceea care îi revine. Fiecare moment nu este în realitate decît un moment al marelui demos. În monarhie însă o parte determină caracterul întregului. Întreaga orînduire de stat trebuie să se modifice potrivit punctului fix. Democraţia este genul orînduirii de stat. Monarhia este o specie, şi anume o specie proastă. Democraţia este conţinut şi formă. Monarhia *ar trebui* să fie numai formă, însă în realitate ea falsifică conţinutul.

În monarhie, întregul — poporul — este subsumat unuia dintre modurile sale de existență concretă, orînduirii lui politice ; în democrație *însăși orînduirea de stat* apare numai ca *una* din determinări, și anume ca autodeterminare a poporului. În monarhie este vorba despre poporul orînduirii de stat ; în democrație este vorba de orînduirea de stat a poporului. Democrația este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat. Aici orînduirea de stat nu este numai *în sine,* după esența ei, dar și după *existența* ei, după realitatea mereu redusă la fundamentul ei real, la *omul real,* la *poporul real,* și se afirmă ca opera lui *proprie.* Orînduirea de stat apare aici drept ceea ce este, adică drept un produs liber al omului ; s-ar putea spune că în anumite privințe acest lucru e valabil și pentru monarhia constituțională, dar diferența specifică a democrației constă în faptul că aici *orînduirea de stat* în general nu este decît *un* moment al existenței poporului, că nu *orînduirea politică* în sine formează statul.

Hegel pornește de la stat și transformă pe om în statul subiectivat ; democrația pornește de la om și transformă statul în omul obiectivat. Așa cum nu religia îl creează pe om, ci omul creează religia, tot așa nu orînduirea de stat creează poporul, ci poporul creează orînduirea de stat. Într-o anumită privință, democrația se află față de celelalte forme de stat în același raport în care se află creștinismul față de toate celelalte religii. Creștinismul este religia κατ' ἐξοχήν *, *esența religiei,* omul zeificat sub forma de religie *particulară.* Tot astfel democrația este *esența oricărei orînduiri de stat,* omul socializat ca formă *particulară* de orînduire de stat ; față de celelalte forme de orînduire de stat, ea se află în același raport ca genul față de speciile sale, cu deosebirea însă că aici genul apare el însuși ca existență și, prin urmare, față de existențele care nu corespund esenței apare el însuși ca o specie *deosebită.* În raport cu democrația, toate celelalte forme de stat reprezintă vechiul ei testament. În democrație nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului ; legea exprimă o *existență umană,* în timp ce în celelalte forme de orînduire de stat omul este *existența legală.* Aceasta este deosebirea fundamentală a democrației.

Toate celelalte *formații de stat* sînt *forme de stat* anumite, *particulare,* determinate. În democrație însă principiul

* — cu precădere, prin excelență. — *Nota Trad.*

formal este totodată și principiul *material*. De aceea num'ai ea reprezintă adevărata unitate a generalului cu particularul. În monarhie, de pildă, sau în republică, definită doar ca formă de stat specifică, omul politic își are existența sa particulară alături de simplul particular, de omul apolitic. Proprietatea, contractul, căsătoria, societatea civilă apar aici (așa cum foarte just arată Hegel referindu-se la aceste forme de stat *abstracte*, cu singura deosebire însă că lui i se *pare* că dezvoltă ideea statului) drept moduri de existență *specifice* alături de statul *politic*, drept *conținutul* față de care *statul politic* se comportă ca *formă organizatoare*, se comportă propriu-zis numai ca rațiune în sine lipsită de conținut, care determină, care delimitează cînd afirmînd, cînd negînd un conținut dat. În democrație însă, statul politic, așa cum apare el alături de acest conținut și cum se diferențiază de el, este el însuși numai un conținut *particular*, ca *formă de existență* particulară a poporului. În monarhie, de pildă, acest particular — orînduirea politică — are semnificația *generalului*, care determină și domină tot ce este particular. În democrație statul ca moment particular reprezintă *numai* particularul, iar ca moment general el reprezintă în realitate generalul, adică nu reprezintă o anumită determinare spre deosebire de un alt conținut. Francezii moderni au înțeles prin aceasta că în democrația adevărată *statul politic dispare*. Acest lucru e adevărat în măsura în care, în democrație, statul politic ca atare, ca orînduire de stat, nu mai contează drept întregul.

În toate formele de stat, afară de democrație, *statul, legea, orînduirea de stat* sînt momente dominante fără ca statul să domine în mod efectiv, adică fără ca el să pătrundă în mod material conținutul celorlalte sfere, al sferelor nepolitice. În democrație, orînduirea de stat, legea, statul însuși, în măsura în care el reprezintă orînduirea politică, nu constituie decît o autodeterminare a poporului, un conținut determinat al acestuia.

De altfel, se înțelege de la sine că toate formele de stat au *drept* adevăr democrația și că de aceea, în măsura în care nu sînt democrații, ele nu sînt nici adevărate.

În statele din antichitate, statul politic formează conținutul statului, excluzînd celelalte sfere ; statul modern, dimpotrivă, este o adaptare reciprocă între statul politic și cel nepolitic.

În democrație statul *abstract* încetează de a mai fi momentul dominant. Însuși conflictul dintre monarhie și repu-

blică continuă să fie un conflict în cadrul statului abstract. Republica *politică* este o democrație înlăuntrul formei abstracte de stat. De aceea forma abstractă de stat a democrației este republica ; însă aici ea încetează de a fi o orînduire *numai politică.*

Proprietatea etc., într-un cuvînt întregul conținut al dreptului și al statului, este, cu unele modificări, același în America de Nord ca și în Prusia. Acolo, prin urmare, *republica* este o simplă *formă* de stat, așa cum este aici monarhia. Conținutul statului se află în afara acestor forme de orînduire politică. De aceea Hegel are dreptate cînd spune : statul politic este orînduirea politică. Cu alte cuvinte, statul material nu are un caracter politic. Aici avem de-a face cu o identitate numai exterioară, cu o determinare reciprocă. Din diferitele momente ale vieții poporului, cea care s-a efectuat cu cea mai mare trudă a fost formarea statului politic, a orînduirii de stat. Orînduirea de stat s-a afirmat față de celelalte sfere ca rațiune generală, ca ceva situat dincolo de ele. Sarcina istorică a constat apoi în a revendica statul politic pentru lumea reală, însă sferele particulare nu-și dau seama că o dată cu esența transcendentă a orînduirii de stat sau a statului politic se înlătură și esența lor particulară, și că existența transcendentă a statului politic nu este nimic altceva decît afirmarea propriei lor înstrăinări. *Orînduirea politică* a fost pînă acum *sfera religioasă, religia* vieții poporului, cerul generalității ei în opoziție cu *existența pămîntească* a realității ei. Sfera politică a fost singura sferă statală în stat, singura sferă în care conținutul a fost, ca și forma, un conținut generic reprezentînd adevăratul general ; însă totodată în așa fel că, în timp ce această sferă se opunea celorlalte, conținutul ei devenea și el un conținut formal și particular. *Viața politică* în sensul modern este *scolasticismul* vieții poporului. *Monarhia* este expresia desăvîrșită a acestei înstrăinări, în timp ce *republica* este negația ei în propria sa sferă. Se înțelege de la sine că orînduirea politică ca atare s-a dezvoltat numai acolo unde sferele private au ajuns la o existență independentă. Acolo unde comerțul și proprietatea funciară nu sînt libere, unde ele n-au devenit încă independente, nici orînduirea politică nu este încă independentă. Evul mediu a fost *democrația nelibertății.*

Abstracția *statului ca atare* este proprie abia timpurilor moderne, deoarece abstracția vieții private este proprie nu-

mai timpurilor moderne. Abstracția *statului politic* este un produs modern.

În evul mediu existau iobagi, exista proprietate de pămînt feudală, corporație meșteșugărească, corporație a învățaților etc., adică în evul mediu proprietatea, comerțul, societatea, omul sînt *politice,* conținutul material al statului este determinat de forma lui, fiecare sferă privată are un caracter politic sau este o sferă politică; cu alte cuvinte, politica constituie în același timp și caracterul sferelor private. În evul mediu, orînduirea politică este orînduirea proprietății private, dar numai pentru că orînduirea proprietății private este o orînduire politică. În evul mediu, viața poporului și viața statului sînt identice. Principiul real al statului este omul, însă omul *neliber.* Avem deci *democrația nelibertății,* înstrăinarea realizată. Opoziția abstractă, reflectată e proprie numai lumii moderne. Evul mediu reprezintă dualismul *real,* epoca modernă dualismul *abstract.*

„Pe treapta menționată mai sus, pe care a fost făcută împărțirea orînduirilor de stat în democrație, aristocrație și monarhie din punctul de vedere al unității substanțiale care încă se menține în sine, care n-a ajuns încă la diferențierea sa infinită și la adîncirea în sine, pe această treaptă momentul *hotăririi finale a voinței care se determină pe sine* nu apare într-o *realitate* particulară ca moment organic *imanent* al statului pentru sine".

În monarhia, democrația, aristocrația nemijlocită nu există încă nici o orînduire politică distinctă de statul real, material sau de restul conținutului vieții poporului. Statul politic încă nu apare ca *forma* statului material. Sau, ca în Grecia, res publica * este o chestiune particulară reală, conținutul real al cetățenilor, și omul particular este sclav ; statul politic ca atare este conținutul adevărat și unic al vieții și voinței lor ; sau, ca în statele despotice ale Asiei, statul politic nu e altceva decît arbitrarul unui individ particular, sau statul politic, ca și cel material, este sclav. Ceea ce deosebește statul modern de aceste state în care a existat o unitate substanțială între popor și stat nu este faptul că diferitele momente ale orînduirii de stat s-au dezvoltat pînă ce au devenit o realitate *particulară,* cum pretinde Hegel, ci în faptul că orînduirea de stat însăși s-a dezvoltat pînă la treapta unei realități *particulare* alături de viața reală a poporului,

* — stat, republică (sensul originar : treburi, afaceri obștești). — *Nota Trad.*

în faptul că statul politic a devenit *orînduirea* restului statului.

§ 280. „Această ultimă formă personală a voinței statului este simplă în această abstracție a ei, și de aceea ea este o individualitate *nemijlocită*; însăși noțiunea ei implică determinarea *caracterului* ei *natural*; monarhul este deci esențial determinat să fie purtătorul demnității regale în calitatea *acestui* individ abstras de orice alt conținut, și acest individ este predestinat în mod firesc și nemijlocit, prin *nașterea* sa naturală, pentru demnitatea de monarh".

Am văzut că subiectivitatea este subiect și că subiectul este în mod necesar un individ empiric, o *unitate*. Aflăm acum că în noțiunea de individualitate *nemijlocită* intră și determinarea *naturalului*, a caracterului corporal. Hegel n-a dovedit nimic în afară de ceea ce se înțelege de la sine, și anume că subiectivitatea *există* numai ca individ *corporal*; or, se înțelege de la sine că fără *nașterea naturală* nu se poate vorbi de individul corporal.

Hegel își închipuie că a dovedit că subiectivitatea statului, suveranitatea sînt esențiale, că monarhul este „esențial determinat să fie purtătorul demnității regale în calitatea *acestui* individ abstras de orice alt conținut, și acest individ este predestinat în mod firesc și nemijlocit, prin *nașterea* sa naturală, pentru demnitatea de monarh". Suveranitatea, demnitatea monarhică ar fi, prin urmare, ceva născut. *Corpul* monarhului ar determina demnitatea lui. Pe culmea cea mai înaltă a statului, instanța hotărîtoare ar fi, așadar, nu rațiunea, ci pur și simplu natura *fizică*. Nașterea ar determina calitatea monarhului, așa cum determină și calitatea unei vite.

Hegel a dovedit că monarhul trebuie să se nască, ceea ce nu contestă nimeni, dar n-a dovedit că nașterea face din om monarh.

Că omul poate deveni prin nașterea sa monarh este o afirmație care poate fi tot atît de puțin decretată un adevăr metafizic ca și dogma imculatei concepții a Mariei, maica domnului. Dar, ca și această din urmă reprezentare care este un produs al conștiinței, orice reprezentare care exprimă un fapt empiric se poate explica prin iluziile și relațiile omenești.

În nota pe care o vom examina mai de aproape, Hegel se complace în satisfacția de a fi demonstrat că iraționalul este absolut rațional.

„Această trecere de la noțiunea purei autodeterminări la caracterul nemijlocit al existenței, și prin aceasta la natural, este de natură pur speculativă; de aceea cunoașterea ei ține de domeniul filozofiei logice".

Aceasta este, desigur, curată speculaţie, dar nu pentru că de la *pura* autodeterminare, de la abstracţie, Hegel face un salt în sfera *pură* a naturalului (hazardul naşterii), adică la cealaltă extremă, căci les extrêmes se touchent *. Elementul speculativ constă aici în faptul că Hegel denumeşte aceasta o „trecere a noţiunii" şi că el prezintă drept identitate ceea ce constituie o totală contradicţie, iar suprema inconsecvenţă drept consecvenţă.

Poate fi considerată ca o mărturisire pozitivă a lui Hegel afirmaţia lui că, o dată cu monarhul ereditar, în locul raţiunii ce se determină pe sine însăşi se introduce determinabilitatea naturală abstractă, dar nu ca atare, ca determinabilitate naturală, ci ca suprema determinare a statului, şi că în felul acesta avem în faţa noastră punctul *pozitiv* în care monarhia nu mai poate salva aparenţa că ea ar fi organizarea voinţei raţionale.

„De altfel, este în fond aceeaşi (?) trecere care este cunoscută ca natura voinţei în genere şi care reprezintă procesul trecerii unui conţinut din subiectivitate (ca scop reprezentat) în existenţa efectivă [...]. Însă forma specifică a ideii şi a trecerii pe care o avem în vedere aici este *transformarea nemijlocită* a purei autodeterminări a voinţei (a noţiunii simple însăşi) într-un anume *acesta* şi într-o existenţă naturală fără mijlocirea unui conţinut *particular* (un scop în acţiune)".

Hegel spune că transformarea suveranităţii statului (a unei autodeterminări a voinţei) în corpul unui monarh născut (în existenţa efectivă) este, *în fond*, trecerea conţinutului în genere pe care o săvîrşeşte voinţa pentru *a realiza* un scop *gîndit*, pentru a-l transpune în existenţa efectivă. Dar Hegel spune: *în fond*. Diferenţa *specifică* pe care o indică el este atît de specifică, încît suprimă orice analogie şi pune *magia* în locul „naturii voinţei în genere".

În primul rînd, *transformarea* în existenţa efectivă a scopului propus apare aici *nemijlocită, magică*. În al doilea rînd, subiectul este aici *pura autodeterminare* a voinţei, *însăşi simpla noţiune*. Aici este determinată ca subiect mistic esenţa voinţei; dar nu voinţa reală, individuală, conştientă se transformă într-o existenţă naturală, ci abstracţia voinţei, ideea pură, se întruchipează ca *un* individ.

În al treilea rînd, la Hegel nu numai trecerea voinţei în existenţă naturală se efectuează *în mod nemijlocit*, adică fără *mijloacele* de care voinţa are de obicei nevoie pentru a se

* — extremele se ating. — *Nota Trad.*

obiectiva, dar lipsește și scopul *particular*, adică determinat, „nu se produce mijlocirea unui conținut *particular*, un scop în acțiune". Și acest lucru e firesc, întrucît aici nu există vreun subiect *activ*, iar dacă trebuie să acționeze abstracția, ideea pură a voinței, ea poate acționa numai în mod mistic. Un scop care nu e un scop *particular* nu este scop, după cum o acțiune fără scop este o acțiune lipsită de țintă, lipsită de sens. Întreaga analogie cu actul teleologic al voinței se dovedește a fi, pînă la urmă, o mistificare și un act *lipsit de conținut* al ideii.

Mijlocul este voința absolută și cuvîntul filozofului: scopul particular este, iarăși, scopul subiectului care filozofează: acela de a construi *monarhul ereditar* din ideea pură. Realizarea acestui scop se reduce la simpla *asigurare* a lui Hegel.

„În așa-numita *dovadă ontologică* a existenței efective a lui dumnezeu se produce aceeași transformare a noțiunii absolute în existență" (aceeași mistificare!), „ceea ce a constituit profunzimea ideii în epoca modernă, însă în ultima vreme această transformare a fost considerată" (și pe drept cuvînt) „ca fiind *de neînțeles*".

„Dar, întrucît reprezentarea monarhului este considerată pe de-a-ntregul intrată în conștiința obișnuită" (adică rațională) „rațiunea se oprește cu atît mai mult la această separare și la concluziile pe care le scoate din ea capacitatea sa de a raționa, și tăgăduiește, în consecință, că elementul hotăririi finale în stat ar fi *în sine și pentru sine* (adică în ideea logică) legat de naturalul nemijlocit".

Se tăgăduiește că *hotărîrea finală* ar putea fi *născută*, și Hegel consideră că monarhul este hotărîrea finală născută; dar cine s-a îndoit vreodată că în stat hotărîrea finală este legată de indivizi *corporali* reali, cu alte cuvinte că „ar fi legată de naturalul nemijlocit"?

§ 281. „Cele două momente în unitatea lor inseparabilă, existența ultimă și lipsită de temei a voinței și, prin urmare, existența tot atît de lipsită de temei ca determinare acordată *naturii*, — această idee a ceva *ce nu este pus în mișcare* de arbitrar constituie *maiestatea* monarhului. În această unitate constă *unitatea reală* a statului și numai prin această *nemijlocire* internă și *externă* este ea ferită de posibilitatea de a fi coborîtă în sfera *particularului*, a arbitrarului său, a scopurilor și a vederilor sale, este pusă la adăpost de lupta diverselor clici pentru tron și de slăbirea și distrugerea puterii de stat".

Aceste două momente sînt: *întîmplarea voinței*, arbitrarul, și *întîmplarea naturii*, nașterea, cu alte cuvinte *maiestatea-sa întîmplarea*. Întîmplarea constituie deci *adevărata unitate* a statului.

Afirmaţia lui Hegel că o „nemijlocire internă şi externă" poate fi ferită de coliziune etc. este de neînţeles, întrucît tocmai această nemijlocire este lăsată la voia întîmplării.

Ceea ce spune Hegel cu privire la monarhia electivă este valabil într-o şi mai mare măsură pentru monarhul ereditar:

„În monarhia electivă, ca urmare a faptului că în ea voinţa *particulară* devine elementul hotărîtor final, orînduirea de stat devine o *capitulare* electivă" etc. etc., „devine o supunere a puterii de stat la discreţia voinţei particulare, din care rezultă transformarea puterilor speciale ale statului în proprietate privată" etc.

§ 282. „Din suveranitatea monarhului decurge *dreptul de graţiere* a criminalilor, căci numai această putere suverană are dreptul de a realiza acea putere a spiritului care face ca cele întîmplate să fie neîntîmplate şi care anulează crima prin iertare şi uitare".

Dreptul de graţiere este dreptul la *graţie*. *Graţia* este expresia supremă a acelui *arbitrar întîmplător* din care Hegel face în mod judicios atributul propriu-zis al monarhului. În nota sa, Hegel precizează că la originea ei stă *„hotărîrea lipsită de temei"*.

§ 283. „Al *doilea* moment cuprins în puterea suveranului este acela al *particularităţii*, sau al conţinutului determinat şi al subsumării sale sferei generalului. În măsura în care acest element dobîndeşte o existenţă aparte, el se exprimă în instanţele consultative superioare şi în indivizii care aduc în faţa monarhului, spre a hotărî, conţinutul afacerilor de stat curente sau al deciziilor legale devenite necesare ca urmare a unor nevoi existente împreună cu laturile lor *obiective:* motivele hotărîrii, legile în care se încadrează, împrejurările etc. Alegerea *indivizilor* pentru aceste treburi, ca şi înlăturarea lor — întrucît ei au de-a face direct cu persoana monarhului —, constituie o prerogativă a arbitrarului nelimitat al acestuia".

§ 284. „Întrucît elementul *obiectiv* al hotărîrii — cunoaşterea conţinutului şi a împrejurărilor ei, motivele legale ale determinării ei şi celelalte motive — este singurul pasibil de *răspundere*, adică de dovedirea obiectivităţii, întrucît deci acest element obiectiv poate deveni obiectul unei deliberări deosebite de voinţa personală a monarhului ca atare, numai aceste instanţe consultative şi indivizii care fac parte din ele sînt pasibili de răspundere; ca subiectivitate care decide în ultimă instanţă, maiestatea specială a monarhului se situează mai presus de orice responsabilitate pentru actele de guvernămînt".

Aici Hegel ne prezintă un tablou cu totul empiric al *puterii ministeriale* aşa cum este ea de obicei determinată în statele constituţionale. Singura contribuţie a filozofiei este transformarea acestui „fapt empiric" în existenţă, în predicatul „momentului de *particularitate* cuprins în puterea suveranului".

(Miniştrii reprezintă latura obiectivă raţională a voinţei suverane. Lor li se cuvine deci şi *cinstea* răspunderii, în timp

ce monarhul trebuie să se mulţumească doar cu iluzia specială a „maiestăţii"). Momentul speculativ este deci foarte sărăcăcios aici. Dimpotrivă, expunerea se sprijină mai ales pe temeiuri cît se poate de empirice, şi anume pe nişte temeiuri empirice foarte abstracte, foarte rele.

Aşa, de pildă, alegerea miniştrilor depinde de „arbitrarul nelimitat" al monarhului, „întrucît ei au de-a face direct cu persoana monarhului", adică întrucît ei sînt miniştri. Cu acelaşi temei ar putea fi dedusă din ideea absolută şi „alegerea neîngrădită" a *valetului* monarhului.

Ceva mai bine se prezintă motivarea *responsabilităţii* ministeriale, „întrucît elementul *obiectiv* al hotărîrii — cunoaşterea conţinutului şi a împrejurărilor ei, motivele legale ale determinării ei şi celelalte motive — este singurul pasibil de *răspundere, adică de dovedirea obiectivităţii*". Rezultă deci că „subiectivitatea care decide în ultimă instanţă", pura subiectivitate, purul arbitrar nu sînt obiective, deci nu sînt pasibile de dovedirea obiectivităţii, prin urmare nici de responsabilitate, din moment ce un individ reprezintă *existenţa consacrată, sancţionată* a arbitrarului. Dacă se porneşte de la premisele constituţionale, argumentarea lui Hegel este convingătoare ; însă Hegel nu a dovedit aceste premise prin simplul fapt că *a supus analizei* reprezentarea lor fundamentală. *În această confuzie se manifestă întregul caracter necritic* al filozofiei hegeliene a dreptului.

§ 285. „Al *treilea* moment al puterii suveranului priveşte generalul în sine şi pentru sine, care din punct de vedere subiectiv constă în *conştiinţa monarhului,* iar din punct de vedere obiectiv *în ansamblul orînduirii de stat* şi în *legi* ; puterea suveranului presupune celelalte momente tot aşa cum fiecare din ele o presupune pe ea".

§ 286. „*Garanţia obiectivă* a puterii suveranului, a succesiunii legale ereditare a tronului etc. constă în faptul că, după cum această sferă îşi are realitatea ei distinctă de celelalte momente determinate de raţiune, tot astfel şi celelalte sfere îşi au drepturile şi datoriile specifice determinării lor ; într-un organism raţional, fiecare membru, conservîndu-se pe sine, conservă prin aceasta şi pe ceilalţi membri în particularitatea lor".

Hegel nu observă că, introducînd acest al treilea element, „generalul în sine şi pentru sine", el aruncă în aer pe primele două, sau invers. „Puterea suveranului presupune celelalte momente tot aşa cum fiecare din ele o presupune pe ea". Dacă luăm această afirmaţie nu în sensul ei mistic, ci în cel real, atunci puterea suveranului nu este condiţionată de

naştere, ci de celelalte momente ; ea nu este aşadar ereditară, ci schimbătoare, adică devine o determinare a statului împărţită în mod alternativ unor indivizi luaţi ca element al statului potrivit alcătuirii interne a celorlalte momente. Într-un organism raţional, capul nu poate fi din fier, iar corpul din carne. Pentru ca membrele unui organism să se menţină, trebuie ca ele să fie *de aceeaşi natură,* din aceeaşi carne şi acelaşi sînge. Dar monarhul ereditar nu este de aceeaşi natură, el e din alt material. Aici prozei voinţei raţionaliste a celorlalte membre ale statului i se opune magia naturii. Apoi membrele unui organism nu se pot menţine reciproc decît dacă întregul organism se află în continuă schimbare şi fiecare dintre ele este cuprinsă în procesul acestei schimbări ; prin urmare, nici unul nu este „imuabil", „nealterabil", cum este aici capul statului. Prin această determinare Hegel suprimă, aşadar, „suveranitatea născută".

În al doilea rînd, iresponsabilitatea. Dacă suveranul violează „ansamblul orînduirii de stat", „legile", atunci iresponsabilitatea lui încetează, întrucît încetează existenţa lui constituţională ; însă tocmai aceste legi, tocmai această orînduire de stat îl fac iresponsabil ; ele se contrazic, aşadar, pe ele însele, şi această *singură* clauză suprimă legea şi constituţia. Orînduirea de stat a monarhiei constituţionale este tocmai *iresponsabilitatea.*

Dacă însă Hegel se mulţumeşte cu faptul „că după cum această sferă îşi are realitatea ei *distinctă* de celelalte momente determinate de raţiune, tot astfel şi celelalte sfere îşi au drepturile şi datoriile *specifice* determinării lor", atunci el ar trebui să numească şi orînduirea de stat a evului mediu organizaţie ; în acest caz el are în faţa lui numai o masă de sfere particulare, legate între ele în virtutea unei necesităţi exterioare, şi aici, într-adevăr, se potriveşte numai un monarh în carne şi oase. Într-un stat în care fiecare determinare există *pentru sine,* trebuie ca şi *suveranitatea statului* să fie consolidată în persoana unui individ *aparte.*

Rezumat al expunerii lui Hegel despre puterea suveranului sau despre ideea suveranităţii de stat.

În § 279, pag. 367, se spune :

„Se poate vorbi de *suveranitatea poporului* în sensul că un popor este independent *faţă de restul lumii* şi că formează un stat aparte, ca,

de exemplu, poporul Marii Britanii ; însă poporul Angliei, Scoției, Irlandei sau al Veneției, Genovei, Ceylonului etc. nu mai sînt popoare suverane de cînd au încetat să-și aibă p r o p r i u l l o r s u v e r a n sau propria lor ocîrmuire supremă".

Aici *suveranitatea poporului* este, prin urmare, *naționalitatea,* suveranitatea suveranului este *naționalitatea,* sau principiul suveranității este *naționalitatea* care constituie în sine și în mod exclusiv suveranitatea unui popor. Un popor a cărui *suveranitate* constă *numai* în naționalitate are un *monarh.* Naționalitățile diferite nu se pot consolida și nu se pot exprima mai bine decît prin *monarhi* diferiți. Prăpastia care există între doi indivizi absoluți există și între aceste naționalități.

Grecii (și romanii) erau *naționali* pentru că și în măsura în care erau *poporul suveran.* Vechii germani erau *suverani* pentru că și în măsura în care erau naționali.

„O așa-numită persoană *morală* — se spune în continuare în aceeași notă —, societatea, comunitatea, familia, oricît de concretă ar fi ea în sine, nu c o n ț i n e personalitatea decît ca moment, sub f o r m ă a b s t r a c t ă ; personalitatea n-a ajuns în ele la a d e v ă r u l e x i s t e n ț e i s a l e, însă statul este tocmai acea totalitate în care momentele noțiunii ajung la realitate potrivit adevărului lor s p e c i f i c".

Persoana morală — societatea, familia etc. — nu conține personalitatea decît sub formă abstractă ; în monarh, dimpotrivă, *persoana cuprinde în sine statul.*

Într-adevăr, *persoana abstractă* și-a ridicat *personalitatea* pînă la nivelul unei existențe adevărate numai în persoana *morală,* în societate, în familie etc. Dar Hegel concepe societatea, familia etc., într-un cuvînt *persoana morală,* nu ca o realizare a persoanei empirice reale, ci ca o persoană *reală,* care însă cuprinde în sine momentul personalității doar în mod abstract. Iată de ce, la el, nu persoana reală devine stat, ci statul este acela care devine persoană reală. De aceea, în loc să arate că statul este suprema realitate a persoanei, suprema realitate socială a omului, la Hegel găsim *un singur* om empiric, persoana empirică, în calitate de realitate supremă a statului. Această substituire a subiectivului prin obiectiv și a obiectivului prin subiectiv (care provine de acolo că Hegel vrea să scrie biografia substanței abstracte, a ideii, și astfel activitatea omenească etc. trebuie să apară ca activitatea și rezultatul altcuiva, și de acolo că Hegel vrea să determine esența în sine a omului acționînd ca o individualitate imaginară oarecare, în

loc s-o lase să acţioneze în existenţa ei *reală, umană),* — această substituire are în mod necesar rezultatul că, datorită *lipsei de spirit critic,* o *existenţă empirică* este luată drept adevărul real al ideii. Căci la Hegel nu este vorba de a aduce existenţa empirică la adevărul ei, ci de a aduce adevărul la o existenţă empirică, şi astfel prima existenţă empirică ce se prezintă este înfăţişată ca un moment *real* al ideii. (Asupra acestei treceri necesare de la empirism la speculaţie şi de la speculaţie la empirism vom mai reveni).

În felul acesta se creează şi impresia de *mistic* şi *profund.* E cît se poate de banal să spui că omul se naşte şi că această existenţă determinată de naşterea fizică devine om social etc. care ajunge apoi cetăţean al statului ; tot ceea ce devine omul devine datorită faptului că s-a născut. Însă pare foarte profund şi chiar frapant să spui că ideea de stat se naşte nemijlocit şi că prin naşterea suveranului se generează pe sine însăşi şi capătă o existenţă empirică. În felul acesta nu s-a ajuns la nici un conţinut nou, ci s-a schimbat doar *forma* vechiului conţinut. Acest conţinut a dobîndit acum o *formă* filozofică, un certificat filozofic.

O altă consecinţă a acestei speculaţii mistice este că o existenţă empirică *particulară,* o existenţă empirică individuală este concepută, spre deosebire de celelalte, ca *existenţa ideii.* Şi iarăşi o profundă impresie mistică produce afirmaţia că avem în faţa noastră o existenţă empirică *particulară* creată de idee şi că întîlnim la tot pasul o întruchipare a lui dumnezeu în om.

Dacă, de pildă, în cercetarea familiei, a societăţii civile, a statului etc. aceste moduri de existenţă socială ale omului ar fi considerate ca realizarea, ca subiectivarea esenţei sale, atunci familia etc. ar apărea ca nişte calităţi inerente unui subiect. Omul rămîne întotdeauna esenţa tuturor acestor alcătuiri sociale, dar aceste alcătuiri apar şi ca generalitatea lui *reală,* deci şi ca *comunitatea* ca atare. Dacă, dimpotrivă, familia, societatea civilă, statul etc. sînt determinări ale ideii, ale substanţei ca subiect, ele trebuie să capete o realitate empirică, şi masa de oameni în care se exprimă ideea societăţii civile e reprezentată prin cetăţean, restul masei fiind alcătuit din cetăţenii statului. Întrucît este vorba, propriu-zis, numai de o *alegorie,* şi anume de a conferi unei existenţe empirice oarecare *semnificaţia* ideii realizate, se înţelege de la sine că aceste recipiente şi-au îndeplinit rolul lor de îndată ce au devenit o întruchipare determinată a unui moment din

viaţa ideii. De aceea generalul apare aici pretutindeni ca ceva determinat, ca ceva particular, după cum individualul nu parvine nicăieri la adevărata lui generalitate.

De aceea în mod necesar ne apare ca foarte profund şi foarte speculativ atunci cînd determinările cele mai abstracte care sînt încă departe de a fi ajuns la o adevărată realizare socială, bazele naturale ale statului — cum sînt naşterea (suveranului) sau proprietatea privată (a majoratului *) —, sînt prezentate ca supremele idei devenite nemijlocit om.

Se înţelege de la sine că raporturile reale sînt răsturnate aici cu capul în jos. Lucrul cel mai simplu devine aici cel mai complicat, iar cel mai complicat devine cel mai simplu. Ceea ce ar trebui să constituie punctul de plecare devine rezultatul mistic, iar ceea ce ar trebui să fie rezultatul raţional devine punctul de plecare mistic.

A spune însă că suveranul este *persoana* abstractă care conţine *în sine statul* înseamnă a spune doar că esenţa statului este persoana abstractă, *persoana privată*. Statul îşi dezvăluie secretul numai în perioada sa de maturitate. Suveranul este singura persoană privată în care se realizează, în general, raportul dintre persoana privată şi stat.

Caracterul ereditar al suveranului decurge din noţiunea sa. El trebuie să fie persoană specific distinctă de tot genul, de toate celelalte persoane. Dar ce deosebeşte în ultimă instanţă şi în mod concret o persoană de toate celelalte? *Corpul*. Funcţia supremă a corpului este *activitatea sexuală*. Supremul act constituţional al regelui este deci activitatea lui sexuală, căci prin ea *creează* el un rege şi-şi perpetuează corpul. Corpul fiului său este reproducerea propriului său corp, crearea unui corp regal.

b) *Puterea guvernamentală*

§ 287. „Exercitarea şi aplicarea hotărîrilor suveranului şi, în general, continuarea şi menţinerea celor o dată hotărîte — legi, instituţii, aşezăminte de interes obştesc etc. — se deosebesc de hotărîrea însăşi. Această operaţie de *subsumare* [...] conţine în sine *puterea guvernamentală* în care se află cuprinse deopotrivă puterea *judecătorească* şi *cea poliţienească*, care sînt în raport mai direct cu specificul societăţii civile şi fac să precumpănească în aceste scopuri interesul general".

Avem aici obişnuita explicare a puterii guvernamentale. Ceea ce se poate considera ca fiind *propriu* lui Hegel este

* — dreptul de primogenitură. — *Nota Trad.*

doar faptul că el coordonează *puterea guvernamentală*, puterea polițienească și *puterea judecătorească*, pe cînd de obicei puterea administrativă și cea judecătorească sînt tratate ca niște puteri opuse.

§ 288. „Interesele obștești *speciale*, care cad în sfera societății civile și ies din sfera generalului existent în sine și pentru sine al statului ca atare (§ 256), sînt administrate de corporațiile (§ 251), comunităților și altor meserii și stări, și de către autoritățile, directorii, administratorii etc. respectivi. Întrucît aceste treburi de care se ocupă ei reprezintă, pe de o parte, *proprietatea privată* și *interesele* acestor sfere *particulare* — și în această privință autoritatea lor este întemeiată pe încrederea celor din aceeași stare și a masei concetățenilor lor — și întrucît, pe de altă parte, aceste sfere trebuie să fie subordonate intereselor superioare ale statului, — pentru desemnarea în aceste posturi se va proceda la o îmbinare a alegerii obișnuite, la care participă cei interesați, cu o împuternicire și o hotărîre superioară".

Avem aici simpla descriere a situației empirice din unele țări.

§ 289. „*Salvgardarea interesului general al statului* și a *legalității* în aceste drepturi particulare și reducerea lor la această legalitate necesită girarea lor de către delegați ai puterii guvernamentale, *funcționarii de stat ai puterii* executive și autoritățile consultative superioare constituite în colegii, care converg în autoritățile supreme aflate în contact cu monarhul".

Hegel nu ne-a dat o *analiză mai amănunțită* a *puterii guvernamentale*. Dar, chiar presupunînd că ar fi făcut acest lucru, el n-a demonstrat că această putere este ceva mai mult decît o *funcție*, o *determinare* a cetățeanului în general. El a dedus-o ca *putere specială, separată* numai considerînd „interesele particulare ale societății civile" ca niște interese „care ies din sfera generalului în sine și pentru sine al statului".

„Așa cum societatea civilă este cîmpul de luptă al interesului privat individual, al tuturor contra tuturor, conflictul dintre acest interes și interesele speciale comune și conflictul dintre cele două interese luate împreună și punctele de vedere și dispozițiile superioare ale statului are loc aici. Spiritul corporatist care ia naștere din egala îndreptățire a sferelor particulare se transformă în același timp în spiritul statului, întrucît statul oferă mijlocul menținerii scopurilor particulare. Acesta este secretul patriotismului cetățenilor, în sensul că ei consideră statul drept substanța lor, întrucît el menține sferele lor particulare cu drepturile, autoritatea și prosperitatea lor. În spiritul corporatist, întrucît el cuprinde *în mod nemijlocit înrădăcinarea particularului în general*, se află deci izvorul acelei adîncimi și forțe de care dispune statul în *starea de spirit* a cetățenilor".

Cele spuse mai sus sînt remarcabile :

1) întrucît societatea civilă este definită ca bellum omnium contra omnes * ;

2) întrucît *egoismul privat* ne este dezvăluit ca *„secretul patriotismului cetățenilor"* și ca „adîncime și forță de care dispune statul în starea de spirit a cetățenilor" ;

3) întrucît „cetățeanul", omul interesului particular, în opoziție cu generalul, membrul societății civile, este considerat ca „individ determinat", iar la rîndul său statul, în „indivizii determinați", se contrapune „cetățenilor".

S-ar părea că Hegel trebuia să definească „societatea civilă", ca și „familia", ca determinare a fiecărui individ luat ca element al statului ; deci și „calitățile statale" ulterioare trebuia să le definească ca determinări ale individului luat ca element al statului în general. Dar la Hegel nu este unul și același individ care dezvoltă o nouă determinare a esenței sale sociale, ci Hegel pretinde că esența voinței face să se dezvolte din sine însăși determinările sale. Existențele empirice deosebite și separate ale statului sînt considerate drept întruchipări nemijlocite ale uneia dintre aceste determinări.

Acordînd generalului ca atare o existență autonomă, Hegel îl confundă de-a dreptul cu existența empirică ; el ia ceea ce e limitat în mod necritic drept expresia ideii.

Aici Hegel intră în contradicție cu sine însuși numai pentru că el nu privește pe „omul familial", așa cum îl privește pe cetățean, ca o rasă fixă, exclusă de la celelalte calități.

§ 290. „În treburile statului se produce de asemenea o *diviziune a muncii* [...]. Organizației autorităților îi revine deci sarcina formală, dar grea, să vegheze ca, începînd de jos, unde viața civilă este *concretă*, această viață să fie guvernată concret, dar totodată ca această activitate să fie împărțită în ramurile ei *abstracte*, care să fie conduse de autorități proprii ca centre distincte, a căror activitate, îndreptată spre sferele inferioare, să capete, la fel ca în puterea guvernamentală superioară, un aspect de ansamblu concret".

Adaosul la acest paragraf îl vom examina ulterior.

§ 291. „Treburile statului au un caracter *obiectiv*, ele sînt în sine, în ceea ce privește substanța lor (§ 287), dinainte hotărîte și trebuie să fie executate și realizate de *indivizi*. Între acești doi factori nu există o legătură naturală directă ; indivizii nu sînt deci predestinați să ocupe aceste funcții prin personalitatea lor naturală și nașterea lor. Pentru determinarea lor în această direcție, momentul obiectiv îl constituie cunoașterea și dovada capacității lor, dovadă care asigură statului

* — războiul tuturor împotriva tuturor. — *Nota Trad.*

lucrul de care are nevoie şi, ca o condiţie unică, asigură totodată fiecărui cetăţean **posibilitatea** de a se consacra stării generale".

§ 292. „Latura subiectivă, şi anume faptul că dintre mai mulţi indivizi este ales tocmai *acesta* — întrucît aici obiectivul nu constă (ca în artă de pildă) în genialitate ; numărul acestor *mai mulţi* este în mod necesar nedeterminat şi preferinţa acordată unuia nu este absolut determinabilă —, pentru a ocupa cutare sau cutare funcţie şi pentru a fi împuternicit cu conducerea funcţiilor publice, această legătură între individ şi funcţie, ca două laturi totdeauna întîmplătoare în raport una cu cealaltă, constituie o prerogativă a suveranului ca putere de stat hotărîtoare şi suverană".

§ 293. „Funcţiile publice speciale pe care **monarhia** le încredinţează autorităţilor constituie o parte a laturii *obiective* a suveranităţii inerente monarhului ; *diferenţa* lor determinată este dată tot prin natura lucrurilor ; şi, aşa cum activitatea autorităţilor constă în îndeplinirea unei îndatoriri, tot aşa şi funcţia îndeplinită de ele este un drept aflat la discreţia întîmplării".

Singurul punct care trebuie să reţină atenţia noastră este „latura *obiectivă* a suveranităţii *inerente* monarhului".

§ 294. „Individul care prin actul suveranului (§ 292) este legat de o anumită funcţie oficială este obligat, ca o condiţie a acestei legături, să-şi îndeplinească îndatoririle sale, lucru care constituie elementul substanţial al raportului său. *Ca o consecinţă* a acestui raport substanţial, individului i se dă posibilitatea şi i se asigură satisfacerea particularităţii sale (§ 264), precum şi eliberarea de orice altă dependenţă şi influenţă subiectivă în ceea ce priveşte situaţia lui exterioară şi activitatea lui oficială".

„Serviciul de stat — se spune în notă — cere [...] sacrificarea satisfacerii independente şi arbitrare a scopurilor subiective şi dă prin aceasta tocmai dreptul de a o obţine prin îndeplinirea exemplară a datoriei şi numai prin ea. În aceasta rezidă, în acest sens, îmbinarea interesului general cu cel particular, care constituie noţiunea şi soliditatea internă a statului (§ 260)". „Satisfacerea asigurată a trebuinţelor speciale suprimă nevoia exterioară care poate da naştere dorinţei de a căuta mijloacele în vederea acestui scop în detrimentul activităţii oficiale şi al datoriei. Cei însărcinaţi cu funcţiile publice ale statului găsesc în puterea generală a acestuia apărare împotriva celeilalte laturi subiective, împotriva pasiunilor personale ale celor guvernaţi, ale căror interese personale etc. sînt lezate prin punerea pe primul plan a interesului general".

§ 295. „Asigurarea statului şi a celor guvernaţi împotriva abuzului de putere din partea autorităţilor şi funcţionarilor lor este garantată, pe de o parte, în mod direct prin ierarhia şi responsabilitatea lor, iar pe de altă parte prin privilegiile comunităţilor şi ale corporaţiilor, cu ajutorul cărora se împiedică de la sine amestecul arbitrarului subiectiv în puterea încredinţată funcţionarilor şi care completează controlul de sus — care nu poate supraveghea conduita fiecăruia în parte — cu controlul de jos".

§ 296. „Însă pentru ca lipsa de patimă, echitatea şi atitudinea binevoitoare să devină *regulă generală* este nevoie, pe de o parte, de *formaţia morală* şi *intelectuală* directă, care constituie o contrapondere spirituală la ceea ce poate fi mecanic etc. în însuşirea aşa-numitelor ştiinţe ale obiectelor acestor sfere, în iniţierea necesară în treburi, în munca efectivă etc. ; pe de altă parte, *măreţia* statului este un factor principal care face

ca greutatea legăturilor de familie şi a altor legături private să se micşoreze, şi totodată ca răzbunarea, ura şi alte pasiuni să devină mai neputincioase şi deci mai puţin violente ; aceste laturi subiective dispar în activitatea consacrată marilor interese care există într-un stat mare, şi se formează obişnuinţa promovării intereselor, a opiniilor şi a treburilor generale".

§ 297. „Membrii guvernului şi funcţionarii publici constituie partea principală *a stării de mijloc,* în care se află concentrată inteligenţa cultivată şi conştiinţa legală a masei unui popor. Pentru ca această stare de mijloc să nu adopte poziţia izolată a unei aristocraţii, pentru ca abilitatea şi cultura ei să nu devină un instrument în slujba arbitrarului şi pentru ca ea să nu se transforme într-o pătură dominantă, au grijă de sus instituţiile suveranităţii, iar de jos drepturile corporaţiilor.

„Adaos. În starea de mijloc, căreia îi aparţin funcţionarii de stat, sălăşluieşte conştiinţa de stat şi cultura cea mai remarcabilă. De aceea ea şi constituie stîlpul fundamental al statului în ceea ce priveşte echitatea şi inteligenţa". „Statul este în cel mai înalt grad interesat în formarea acestei stări de mijloc, dar acest lucru nu poate fi făcut decît într-o organizare ca aceea pe care am descris-o mai sus, şi anume acolo unde anumite cercuri relativ independente se bucură de anumite drepturi şi unde există o lume de funcţionari al cărei arbitrar este paralizat de drepturile acestor cercuri. Acţiunea potrivit dreptului general şi obişnuinţa de a acţiona astfel sînt rezultatul opoziţiei pe care o formează sferele independente în sine".

Ceea ce spune Hegel despre „puterea guvernamentală" nu merită numele de expunere filozofică. Cea mai mare parte din aceste paragrafe ar putea figura cuvînt cu cuvînt în dreptul civil prusian, şi totuşi conducerea administrativă propriu-zisă constituie punctul cel mai dificil al expunerii.

Întrucît Hegel a revendicat pentru sfera *societăţii civile* puterea „poliţienească" şi puterea „judecătorească", *puterea guvernamentală* nu este nimic altceva decît administraţia pe care, în expunerea sa, el o numeşte *birocraţie.*

Birocraţia presupune, la Hegel, în primul rînd *„autoadministrarea"* societăţii civile în *„corporaţii"*. Singura determinare pe care el o adaugă constă în aceea că alegerea administratorilor, a autorităţilor etc. trebuie efectuată într-o formă *mixtă :* aceste persoane trebuie alese de cetăţeni şi alegerea lor să fie confirmată de puterea guvernamentală propriu-zisă („confirmarea *superioară",* cum zice Hegel).

Deasupra acestei sfere, „pentru salvgardarea intereselor generale ale statului şi a legalităţii", stau *„delegaţi* ai puterii guvernamentale", „funcţionarii de stat ai puterii executive" şi „autorităţile constituite în colegii" care converg în „monarh".

În „treburile statului" se produce o „diviziune a muncii". Indivizii trebuie să dea dovadă că sînt apți pentru treburile statului, adică să dea examene. Dreptul de a alege pe *anumiți* indivizi pentru funcțiile publice de stat aparține puterii de stat a suveranului. Diviziunea acestor funcții este „dată prin natura lucrurilor". Funcția publică este datoria, vocația funcționarilor. Trebuie deci ca ei să fie *remunerați* de către stat. Garanția împotriva abuzurilor birocrației o constituie, pe de o parte, ierarhia și responsabilitatea funcționarilor, pe de altă parte privilegiile comunităților și ale corporațiilor; umanitatea lor depinde în parte de „formația morală și intelectuală directă", în parte de „măreția statului". Funcționarii constituie „partea principală a stării de mijloc". Ca mijloc de apărare împotriva stării de mijloc, care s-ar erija ca „aristocrație sau ca o pătură dominantă", servesc, pe de o parte, „de sus, instituțiile suveranității", iar pe de altă parte, „de jos, drepturile corporațiilor". „Starea de mijloc" este starea „culturii". Voilà tout *. Hegel ne prezintă o descriere empirică a birocrației, în parte așa cum este ea în realitate, în parte așa cum își închipuie ea însăși că este. Și în felul acesta el a dat gata capitolul dificil despre „puterea guvernamentală".

Hegel pornește de la *separarea* „statului" de societatea „civilă", a „intereselor particulare" de „generalul care există în sine și pentru sine", și de fapt pe *această separare* se întemeiază birocrația. Hegel pornește de la premisa „corporațiilor", și într-adevăr birocrația presupune *corporațiile* sau, cel puțin, „spiritul corporatist". Hegel nu dezvoltă cîtuși de puțin un *conținut* al birocrației, ci dă doar cîteva determinări generale ale organizării ei *„formale"*, și într-adevăr birocrația nu este decît „formalismul" unui conținut situat în afara ei.

Corporațiile reprezintă materialismul birocrației și birocrația este *spiritualismul* corporațiilor. Corporațiile sînt birocrația societății civile; birocrația este corporația statului. În realitate, ca „societate civilă a statului", ea se opune deci „statului societății civile", corporațiilor. Acolo unde „birocrația" este un principiu nou, unde interesul general al statului începe să devină un interes „aparte", prin urmare un interes „real", ea luptă împotriva corporațiilor, așa cum orice consecință luptă împotriva existenței premiselor sale. Dimpotrivă, îndată ce se înfiripează viața reală a statului, iar societatea

* — Iată totul. — *Nota Trad.*

civilă, acționînd prin impulsul propriului său instinct rațional, se eliberează de puterea corporațiilor, birocrația încearcă să le restabilească; căci, din momentul în care cade „statul societății civile", cade și „societatea civilă a statului". Spiritualismul dispare împreună cu contrariul său, materialismul. Consecința luptă pentru existența premiselor sale îndată ce un nou principiu luptă nu împotriva *existenței*, ci împotriva *principiului* acestei existențe. Același spirit care în societate creează corporațiile creează în stat birocrația. Din momentul în care spiritul corporatist este supus atacului, aceeași soartă o are și spiritul birocrației, și dacă ea înainte combătea existența corporațiilor pentru a face loc propriei sale existențe, acum ea se căznește din răsputeri să mențină existența corporațiilor pentru a salva spiritul corporatist, propriul ei spirit.

„Birocrația" este *„formalismul de stat"* al societății civile. Ea este „conștiința de sine a statului", „voința statului", „puterea de stat" ca o *corporație* („interesul general" nu poate fi socotit, în raport cu interesul particular, decît ca un „particular", cît timp particularul este, în raport cu generalul, un „general". Birocrația este deci constrînsă să apere generalitatea *imaginară* a interesului particular, spiritul corporatist, pentru a apăra particularitatea *imaginară* a interesului general, propriul ei spirit. Statul trebuie să fie o corporație atîta vreme cît corporația vrea să fie stat), prin urmare o societate *exclusivă, aparte*, în stat. Însă birocrația vrea ca corporația să fie o putere *imaginară*. Ce-i drept, fiecare corporație vrea același lucru, întrucît e vorba de interesul ei *particular* împotriva birocrației, însă ea *vrea* menținerea birocrației ca o contrapondere împotriva unei alte corporații, împotriva unui alt interes particular. Birocrația, *corporație desăvîrșită*, repurtează astfel o victorie asupra *corporației*, birocrație nedesăvîrșită. Ea o reduce sau vrea s-o reducă pe aceasta la o simplă aparență, dar ea vrea ca această aparență să existe și să creadă în propria ei existență. Corporația este încercarea societății civile de a deveni stat, iar birocrația este statul care s-a transformat realmente în societate civilă.

„Formalismul de stat" care este întruchipat în birocrație este „statul ca formalism", și ca un astfel de formalism a descris-o și Hegel. Cum însă acest „formalism de stat" se constituie ca putere reală și devine propriul său conținut *material*, se înțelege de la sine că „birocrația" este o țesătură de iluzii *practice*, sau „iluzia statului". Spiritul birocratic este

un spirit cu totul iezuit, teologic. Birocraţii sînt iezuiţii statului şi teologii statului. Birocraţia este la république prêtre *.

Întrucît birocraţia, potrivit *esenţei* sale, este „statul ca formalism", ea este un asemenea stat şi potrivit *scopului ei.* Scopul real al statului apare deci birocraţiei ca un scop îndreptat *împotriva* statului. Spiritul birocraţiei este „spiritul formal al statului". Ea transformă deci „spiritul formal al statului", sau lipsa *reală* de spirit a statului, într-un imperativ categoric. În propriii ei ochi, birocraţia este scopul final al statului. Cum birocraţia transformă scopurile ei „formale" în conţinut, ea intră pretutindeni în conflict cu scopurile „reale". De aceea ea este nevoită să prezinte ceea ce este formal drept conţinut, iar conţinutul drept formal. Scopurile statului se transformă în scopuri ale birocraţiei, iar scopurile birocraţiei în scopuri ale statului. Birocraţia este un cerc din care nimeni nu poate scăpa. Ierarhia ei este o *ierarhie a cunoştinţelor.* Vîrfurile încredinţează cercurilor inferioare grija de a înţelege amănuntele, în timp ce cercurile inferioare socotesc vîrfurile în stare să înţeleagă generalul, şi astfel se înşală reciproc.

Alături de statul real, birocraţia este statul imaginar, spiritualismul statului. Orice lucru are de aceea două sensuri, unul real şi altul birocratic, după cum şi cunoaşterea (la fel şi voinţa) are un dublu sens: unul real şi altul birocratic. Însă fiinţa reală este privită de birocraţie prin prisma fiinţei sale birocratice, prin prisma fiinţei sale transcendente, spirituale. Birocraţia are în posesiunea ei fiinţa statului, fiinţa spirituală a societăţii; aceasta este *proprietatea* ei *privată.* Spiritul general al birocraţiei este secretul, *misterul,* a cărui păstrare este asigurată în interior de organizarea ei ierarhică, iar faţă de lumea din afară de caracterul ei de corporaţie închisă. Spiritul statului, dacă e cunoscut de toţi, ca şi sentimentul statal, apar birocraţiei ca o *trădare* faţă de misterul ei. În consecinţă, *autoritatea* este principiul ştiinţei ei şi divinizarea autorităţii este *sentimentul* ei. Chiar în sînul birocraţiei *spiritualismul* devine însă un *materialism cras,* materialismul supunerii pasive, al credinţei în autoritate, al *mecanismului* unei activităţi formale determinate, al unor principii, idei şi tradiţii fixe. În ceea ce-l priveşte pe birocratul individual luat aparte, scopul statului devine scopul său privat, devine o *vînătoare după posturi tot mai înalte,* devine *carierism.* În primul rînd, birocratul consideră viaţa reală ca o

* — republica popilor. — *Nota Trad.*

viață *materială*, deoarece *spiritul acestei vieți își are* în birocrație *existența sa în sine*, existența sa distinctă. De aceea birocrația trebuia să tindă să facă viața cît mai materială. În al doilea rînd, această viață reală este pentru el însuși — adică în măsura în care devine obiectul activității birocratice — viață materială, căci spiritul său îi este prescris, scopul său este situat în afara lui, existența lui este existența biroului. Statul există numai sub forma unor spirite birocratice diferite și fixe, legate între ele prin subordonare și supunere pasivă. Știința *reală* i se pare birocratului ca fiind lipsită de conținut, după cum viața reală i se pare moartă, căci el consideră ca esențiale această știință și viață imaginară. Birocratul este deci forțat să se comporte în mod iezuit față de stat, indiferent dacă acest iezuitism este conștient sau nu. Dar, din moment ce opusul său este știința, este necesar ca el să ajungă de asemenea la conștiință de sine și să devină iezuitism intenționat.

Dacă birocrația este, pe de o parte, materialismul cel mai cras, pe de altă parte ea dă dovadă de un spiritualism tot atît de cras prin faptul că vrea *să înfăptuiască totul*, adică face din *voință* causa prima *, pentru că existența ei constă numai în *activitate* și conținutul îl primește din afară ; așadar ea nu-și poate dovedi existența decît prin formarea, prin îngrădirea acestui conținut. Pentru birocrat lumea este un simplu obiect al activității lui.

Atunci cînd Hegel denumește puterea guvernamentală latura *obiectivă* a suveranității inerente monarhului, acest lucru este exact în sensul în care biserica catolică era *existența reală* a suveranității, a sfintei treimi, a conținutului și spiritului ei. În birocrație identitatea interesului de stat și a scopului privat special este afirmată în așa fel, că *interesul de stat* devine un scop privat *special* față de alte scopuri private.

Suprimarea birocrației nu este posibilă decît atunci cînd interesul general devine *în realitate*, și nu — ca la Hegel — numai în gîndire, în *abstracție*, un interes particular, ceea ce nu este cu putință decît dacă interesul particular devine într-adevăr un interes *general*. Hegel pornește de la o opoziție ireală și de aceea nu ajunge decît la o identitate imaginară, care în realitate este ea însăși tot o opoziție. Birocrația este o identitate de acest fel.

Dar să urmărim expunerea în amănuntele ei.

---

* — cauză primă. — *Nota Trad.*

Singura determinare filozofică pe care Hegel o dă *puterii guvernamentale* este *„subsumarea"* individualului şi a particularului faţă de general etc.

Hegel se mulţumeşte cu atît. De o parte avem categoria „subsumării" particularului etc. Ea trebuie realizată. El ia apoi una din existenţele empirice ale statului prusian sau modern (şi o ia aşa cum este, fără să schimbe nimic), care realizează, între altele, şi această categorie, chiar dacă prin ea nu se exprimă esenţa ei specifică. Matematica aplicată este şi ea subsumare etc. Hegel nu-şi pune întrebarea dacă acesta este modul raţional, adecvat de subsumare. El se limitează la o singură categorie şi se mulţumeşte să-i găsească o existenţă corespunzătoare. Hegel dă *logicii sale un corp politic*; el nu dă însă *logica corpului politic* (§ 287).

În ceea ce priveşte raporturile corporaţiilor, comunităţilor cu guvernul, aflăm mai întîi că *administrarea* lor (numirea în funcţii administrative) cere „în general o îmbinare a alegerii obişnuite, la care participă cei interesaţi, cu o împuternicire şi o *hotărîre superioară*". Această *alegere mixtă* a administratorilor comunităţilor şi ai corporaţiilor ar fi deci *primul raport* între societatea civilă şi statul sau puterea guvernamentală, *prima* lor *identitate* (§ 288). După Hegel însuşi, această identitate este încă foarte superficială, un mixtum compositum *, un *„amestec"*. Pe cît de superficială este această identitate, pe atît de adîncă este opoziţia pe care o ascunde ea. „Întrucît aceste treburi" (ale corporaţiilor, comunităţilor etc.) „reprezintă, pe de o parte, *proprietatea privată* şi *interesele* acestor sfere particulare şi, în această privinţă, autoritatea lor este întemeiată pe încrederea celor din aceeaşi stare şi a masei concetăţenilor lor, şi întrucît, pe de altă parte, aceste sfere trebuie să fie subordonate *intereselor superioare ale statului"*, rezultă *„alegerea mixtă"* menţionată mai sus.

Administrarea corporaţiei cuprinde deci opoziţia:

Proprietatea privată şi interesul sferelor particulare împotriva interesului superior al statului, opoziţia dintre proprietatea privată şi stat.

Nu e nevoie să arătăm că soluţionarea acestei opoziţii prin *alegere mixtă* este doar un *compromis*, o tocmeală, o *recunoaştere* a faptului că dualismul nu a fost rezolvat, şi această rezolvare reprezintă ea însăşi un *dualism*, un *„ames-*

* — mişmaş. — *Nota Trad.*

tec". Interesele *particulare* ale corporaţiilor şi ale comunităţilor conţin în *propria lor sferă* un dualism, care constituie de asemenea felul de a fi al *administraţiei* lor.

Dar opoziţia hotărîtoare se manifestă abia în raportul dintre aceste „interese *obşteşti speciale*" etc., care „ies din sfera generalului în sine şi pentru sine al statului", şi această *„sferă a generalului statului în sine şi pentru sine"*. Deci înainte de toate ea se manifestă tot în interiorul acestei sfere.

„Salvgardarea interesului general al statului şi a legalităţii în aceste drepturi particulare şi reducerea lor la această legalitate necesită g i r a r e a lor de către d e l e g a ţ i a i p u t e r i i g u v e r n a m e n t a l e, *funcţionarii de stat* a i p u t e r i i e x e c u t i v e şi autorităţile consultative superioare constituite î n c o l e g i i, care converg în autorităţile supreme aflate în contact cu monarhul" (§ 289).

Atragem atenţia, în treacăt, asupra alcătuirii *colegiilor* guvernamentale, care în Franţa, de exemplu, nu există. *„În măsura în care"* Hegel menţionează aceste organe ca fiind *„consultative"*, *„în aceeaşi măsură"*, se înţelege de la sine, ele sînt „constituite în colegii".

Hegel însă face să intervină „statul însuşi", „puterea guvernamentală", prin „delegaţi", în „girarea" „interesului general al statului şi a legalităţii" etc. în cadrul societăţii civile, şi aceşti „delegaţi ai guvernului", aceşti „funcţionari de stat ai puterii executive", constituie, după părerea lui, *adevărata „reprezentanţă de stat"* nu „a societăţii civile", ci „împotriva ei". Aşadar, opoziţia dintre stat şi societatea civilă este stabilită ; statul nu rezidă în societatea civilă, ci în afara ei ; el nu vine în contact cu ea decît prin *„delegaţii"* săi, cărora le este încredinţată *„girarea statului"* în interiorul acestor sfere. Prin aceşti „delegaţi" opoziţia dintre stat şi societatea civilă nu este suprimată, ci transformată într-o opoziţie „legală", „stabilă". „Statul", ca ceva străin şi situat în afara *esenţei* societăţii civile, se afirmă prin deputaţii săi împotriva societăţii civile. „Poliţia", „tribunalele" şi „administraţia" nu sînt deputaţi ai societăţii civile însăşi, care apără în ele şi prin ele *propriul ei* interes general, ci delegaţi ai statului însărcinaţi să administreze statul împotriva societăţii civile. Hegel explică mai pe larg această *opoziţie*, între altele, în nota naivă amintită mai sus :

„Treburile statului au un caracter *obiectiv*, ele sînt în sine [...] dinainte hotărîte" (§ 291).

Scoate oare Hegel de aici concluzia că ele cer cu atît mai puţin o „ierarhie a cunoştinţelor", cu cît pot fi executate de către „însăşi societatea civilă" ? Dimpotrivă.

El face observaţia profundă că ele trebuie executate de „indivizi" şi că între „ele şi aceşti indivizi nu există o legătură n a t u r a l ă directă", — aluzie la puterea suverană, care nu este altceva decît *„puterea naturală a arbitrarului"* şi deci poate *„să se nască"*. „Puterea suverană" nu este decît reprezentantul momentului natural în voinţă, al „dominării *naturii fizice în stat*".

„Funcţionarii de stat ai puterii executive" se deosebesc deci în mod esenţial de „suveran" în ceea ce priveşte obţinerea posturilor lor.

„Pentru determinarea lor în această direcţie" (adică pentru treburile statului), „m o m e n t u l o b i e c t i v îl constituie cunoaşterea" (arbitrarului subiectiv îi lipseşte acest moment) „şi dovada capacităţii lor, dovadă care asigură statului lucrul de care are nevoie şi, ca o condiţie unică, asigură totodată f i e c ă r u i c e t ă ţ e a n p o s i b i l i t a t e a de a se consacra stării g e n e r a l e".

Această *posibilitate* pe care o are fiecare cetăţean de a deveni funcţionar de stat este deci al doilea raport afirmativ între societatea civilă şi stat, *a doua identitate*. Ea este de natură foarte superficială şi dualistă. Orice catolic are posibilitatea să devină preot (adică să se separe de laici şi de lume). Dar împiedică aceasta oare ca preoţimea să se opună catolicului ca o putere exterioară ? Posibilitatea pe care o are fiecare de a dobîndi dreptul unei *alte* sfere dovedeşte doar că propria lui sferă nu constituie realitatea acestui drept.

În statul adevărat nu este vorba de posibilitatea pentru fiecare cetăţean de a se consacra stării generale considerată ca stare particulară, ci de capacitatea stării generale de a fi cu adevărat generală, adică starea oricărui cetăţean. Hegel pleacă însă de la premisa stării pseudogenerale, a stării generale iluzorii, de la generalitatea specială permanentă.

Identitatea pe care a construit-o Hegel între societatea civilă şi stat este identitatea *a două armate inamice* în care orice soldat are „posibilitatea" de a deveni, prin „dezertare", membru al armatei „inamice" ; e drept că Hegel ne prezintă astfel un tablou exact al situaţiei empirice actuale.

Tot aşa stau lucrurile şi cu construcţia sa în legătură cu „examenele". Intr-un stat raţional este mai degrabă necesar un examen pentru a ajunge cizmar decît pentru a ajunge funcţionar de stat al puterii executive, căci meseria de cizmar

este o măiestrie fără de care poţi fi bun cetăţean, un om social ; însă „ştiinţa de stat" necesară este o condiţie fără de care omul, deşi trăieşte în stat, trăieşte în afara acestuia, rupt de sine însuşi, lipsit de aer. „Examenul" nu este decît o formalitate masonică, recunoaşterea legală a cunoştinţelor cetăţeneşti ca un privilegiu.

„Legătura" dintre „funcţia publică" şi „individ", această legătură obiectivă între cunoştinţele cu privire la societatea civilă şi cunoştinţele despre stat pe care o reprezintă *examenul,* nu este altceva decît *botezul birocratic al cunoştinţelor,* recunoaşterea oficială a *transsubstanţierii* cunoştinţelor profane în cele sfinte (atotştiinţa examinatorului este de la sine înţeleasă la orice examen). Niciodată nu am auzit despre bărbaţii de stat greci sau romani că ar fi dat vreun examen. Dar, la urma urmei, ce reprezintă un bărbat de stat roman în comparaţie cu un funcţionar al guvernului prusian ?

Pe lîngă legătura *obiectivă* dintre individ şi funcţia de stat, şi pe lîngă examen, mai există şi o altă legătură : *bunul plac al suveranului.*

„Latura subiectivă, şi anume faptul că dintre mai mulţi indivizi este ales tocmai *acesta* — întrucît aici obiectivul nu constă (ca în artă de pildă) în genialitate ; numărul acestor *mai mulţi* este în mod necesar nedeterminat şi preferinţa acordată unuia nu este absolut determinabilă —, pentru a ocupa cutare sau cutare funcţie şi pentru a fi împuternicit cu conducerea funcţiilor publice, această legătură între individ şi funcţie, ca două laturi totdeauna întîmplătoare în raport una cu cealaltă, constituie o prerogativă a suveranului ca putere de stat hotărîtoare şi suverană".

Suveranul este peste tot reprezentantul întîmplării. În afara momentului obiectiv al mărturisirii de credinţă birocratice (examenul), pentru ca credinţa să-şi aducă roadele este nevoie şi de momentul subiectiv al *graţiei* suveranului.

„Funcţiile publice speciale pe care *monarhia* le încredinţează autorităţilor" (monarhia repartizează, încredinţează autorităţilor, ca tot atîtea *funcţii,* activităţile speciale ale statului, *împarte statul între birocraţi ;* ea conferă aceste funcţii tot aşa cum sfînta biserică romană hirotoniseşte ; monarhia este un sistem de emanaţie ; monarhia arendează funcţiile statului) „constituie o parte a laturii *obiective* a suveranităţii inerente monarhului". Aici Hegel face pentru prima dată deosebire între latura *obiectivă* a suveranităţii inerente monarhului şi latura ei *subiectivă.* Mai înainte le confunda. Suveranitatea inerentă monarhului capătă aici un sens formal mistic, la fel cum teologii îl află pe dumnezeul personal în natură.

Mai sus Hegel a spus că monarhul este latura subiectivă a suveranității inerente *statului* (§ 293).

În § 294 Hegel deduce dreptul la *salariu* al funcționarilor din idee. Tocmai în acest *salariu* pe care-l primesc funcționarii sau în faptul că serviciul de stat garantează în același timp siguranța existenței empirice constă *adevărata identitate* dintre societatea civilă și stat. *Salariul* funcționarului — iată suprema identitate pe care o construiește Hegel. Transformarea *activităților statului* în *slujbe* are drept premisă separarea statului de societate. Atunci cînd Hegel spune:

„Serviciul de stat cere [...] sacrificarea satisfacerii independente și arbitrare a scopurilor subiective" — și e clar că orice serviciu pretinde acest sacrificiu — „și dă prin aceasta tocmai dreptul de a o obține prin îndeplinirea exemplară a datoriei și numai prin ea. În aceasta rezidă, în acest sens, îmbinarea interesului general cu cel particular, care constituie noțiunea și soliditatea internă a statului",

aceasta se aplică: 1) oricărui slujitor; 2) e adevărat că *salarizarea* funcționarilor constituie soliditatea internă și temeinică a monarhiilor moderne. Numai existența funcționarilor este *garantată*, ceea ce îi deosebește de membrul societății civile.

Dar Hegel nu poate să nu observe că a construit puterea guvernamentală ca o *opoziție* a societății civile, și anume ca o extremă dominantă. Cum stabilește el atunci un raport de identitate?

Potrivit § 295, „asigurarea statului și a celor guvernați împotriva *abuzului* de putere din partea autorităților și funcționarilor lor" este garantată, pe de o parte, prin „ierarhia" lor (ca și cum ierarhia n-ar fi *abuzul principal* și ca și cum cele cîteva păcate personale ale funcționarilor s-ar putea compara în vreun fel cu păcatele care decurg *în mod inevitabil* din această ierarhie; ierarhia îl pedepsește pe funcționar în măsura în care el greșește împotriva ierarhiei sau săvîrșește o greșeală care nu-i poate servi ierarhiei; dar ea îl ia sub protecția ei de îndată ce ierarhia este aceea care greșește prin el; de altfel ierarhia anevoie poate fi convinsă de vreo vină a membrilor ei) și „prin privilegiile comunităților și ale corporațiilor, cu ajutorul cărora se împiedică de la sine amestecul arbitrarului subiectiv în puterea încredințată funcționarilor și care completează controlul de sus — care nu poate supraveghea conduita fiecăruia în parte" (ca și cum acest control nu s-ar exercita din punctul de vedere al ierarhiei birocratice) — „cu controlul de jos".

A doua garanţie împotriva arbitrarului birocraţiei o constituie deci privilegiile corporaţiilor.

Dacă, prin urmare, îl întrebăm pe Hegel în ce constă apărarea societăţii civile împotriva birocraţiei, el ne răspunde:

1) În *„ierarhia"* birocraţiei. În *control*. Ceea ce înseamnă că adversarul are el însuşi mîinile şi picioarele legate, şi că, dacă el e ciocan pentru cei de jos, e nicovală pentru cei de sus. Dar în ce constă apărarea împotriva „ierarhiei"? Răul mai mic este suprimat prin răul mai mare numai în măsura în care acesta dispare în comparaţie cu el.

2) În *conflictul* — nesoluţionat — dintre birocraţie şi corporaţie. *Lupta, posibilitatea* luptei — iată garanţia împotriva înfrîngerii. Mai departe (§ 297), Hegel adaugă drept garanţii şi „instituţiile suveranităţii care acţionează de sus în jos", prin care el înţelege tot ierarhia.

Dar Hegel mai adaugă încă doi factori (§ 296).

În funcţionarul însuşi — şi aceasta trebuie să-l umanizeze, să facă pentru el „o regulă generală" „din lipsa de patimă, din echitate şi atitudine binevoitoare" — „formaţia morală şi intelectuală directă" trebuie să constituie o „contrapondere spirituală" la ceea ce poate fi mecanic în cunoştinţele lui şi în „munca" lui „efectivă". Ca şi cum „caracterul mecanic" al cunoştinţelor lui „birocratice" şi al „muncii" lui „efective" n-ar servi de „contrapondere" „formaţiei" lui „morale şi intelectuale"! Şi spiritul real şi munca efectivă a birocratului nu vor învinge, în calitate de substanţă, ceea ce este întîmplător în celelalte facultăţi ale lui? „Slujba" birocratului este doar raportul său „substanţial" şi „pîinea" lui. Ceea ce-i uimitor este că Hegel opune „formaţia morală şi intelectuală directă" „caracterului mecanic al cunoştinţelor şi al muncii birocratice"! Omul din funcţionar trebuie să-l apere pe funcţionar împotriva lui însuşi. Dar ce unitate! *Echilibru spiritual*. Ce categorie dualistă!

Hegel mai aminteşte şi de „măreţia statului", care, în Rusia de exemplu, nu apără împotriva arbitrarului „funcţionarilor de stat ai puterii executive"; dar, în orice caz, această împrejurare este situată *„în afara" „esenţei"* birocraţiei.

„Puterea guvernamentală" s-a transformat, la Hegel, în „ansamblul slujitorilor statului".

Aici, în sfera „generalului în sine şi pentru sine, a statului ca atare", nu găsim decît conflicte nerezolvate. *Examenul* şi *pîinea* funcţionarilor sînt ultimele sinteze.

Ca o ultimă consacrare a birocraţiei, Hegel menţionează neputinţa ei, conflictul ei cu corporaţia.

În § 297 Hegel stabileşte o identitate, în sensul că „membrii guvernului şi funcţionarii publici constituie partea principală a *stării de mijloc*". Această „stare de mijloc" este proslăvită de Hegel ca „stîlpul fundamental" al statului „în ceea ce priveşte echitatea şi inteligenţa" (adaos la paragraful citat).

„Statul este în cel mai înalt grad interesat în formarea acestei stări de mijloc, dar acest lucru nu poate fi făcut decît într-o organizare ca aceea pe care am descris-o mai sus, şi anume acolo unde anumite cercuri relativ independente se bucură de anumite drepturi şi unde există o lume de funcţionari al cărei arbitrar este paralizat de drepturile acestor cercuri".

De bună seamă, numai într-o organizare de acest fel poate poporul să apară ca o stare, şi anume ca *starea de mijloc,* dar este oare o organizare aceea care continuă să funcţioneze numai datorită echilibrului privilegiilor? Puterea guvernamentală este cea mai anevoie de explicat. Ea aparţine întregului popor într-o măsură şi mai mare decît puterea legiuitoare.

Hegel exprimă, mai departe (în nota la § 308), adevăratul spirit al birocraţiei, denumindu-l „rutină administrativă" şi „orizont al unei sfere limitate".

c) *Puterea legislativă*

§ 298. „*Puterea legislativă* se referă la legi ca atare, în măsura în care ele au nevoie de o determinare ulterioară, şi la treburile interne, care prin conţinutul lor sînt cu totul generale" (un mod de a se exprima prea general). „Această putere este ea însăşi o parte a orînduirii de stat care o condiţionează, şi în acest sens este situată, în sine şi pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduiri, dar îşi capătă dezvoltarea ei ulterioară în desăvîrşirea ulterioară a legilor şi în caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt".

Ceea ce ne izbeşte în primul rînd este faptul că Hegel scoate în evidenţă că „această putere" este „ea însăşi o parte a orînduirii de stat care o condiţionează, şi este situată, în sine şi pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduiri", în timp ce, cînd a fost vorba de puterea suverană şi de puterea guvernamentală, el n-a făcut această remarcă, deşi ea ar fi fost tot atît de nimerită ca şi aici. Dar atunci Hegel abia construieşte ansamblul orînduirii de stat şi deci nu-l

poate considera ca o premisă ; totuşi noi recunoaştem profunzimea gîndirii lui Hegel tocmai în faptul că el începe pretutindeni cu *opoziţia* determinărilor (aşa cum există ele în statele noastre) şi pune accentul tocmai pe ea.

„Puterea legislativă este ea însăşi o parte a *orînduirii de stat*" care „este situată, în sine şi pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduiri". Însă orînduirea de stat nu s-a făcut ea singură. Legile care „au nevoie de o determinare ulterioară" trebuie să fi fost totuşi elaborate. Trebuie să existe sau trebuie să fi existat o putere legislativă *înaintea* orînduirii de stat şi *în afara* orînduirii de stat. Rezultă că trebuie să existe o putere legislativă în afara puterii legislative reale, *empirice, date*. Dar — va răspunde, poate, Hegel — noi presupunem un stat *existent*. Numai că Hegel este un filozof al dreptului şi dezvoltă noţiunea generică de stat. El nu are voie să măsoare ideea după ceea ce există, ci trebuie să măsoare ceea ce există după idee.

Aici ciocnirea este simplă. *Puterea legislativă* este puterea care trebuie să organizeze generalul. Ea este puterea orînduirii de stat. Ea e mai presus de orînduirea de stat.

Dar, pe de altă parte, puterea legislativă este o putere instituită potrivit orînduirii de stat. Ea este deci subordonată orînduirii de stat. Orînduirea de stat este *lege* pentru puterea legislativă. Ea *a dictat* legi puterii legislative şi-i dictează mereu. Puterea legislativă nu este putere legislativă decît în cadrul orînduirii de stat, şi orînduirea de stat ar fi hors de loi * în momentul în care s-ar situa în afara puterii legislative. Voilà la collision !** În decursul istoriei recente a Franţei destul s-au căznit oamenii să descurce această ciocnire.

Cum rezolvă Hegel această antinomie ?

El începe prin a spune :

Orînduirea de stat este *„premisa"* puterii legislative ; *„în acest sens"* ea este situată, „în sine şi pentru sine, *în afara* determinării directe a acestei puteri".

„Dar"... dar ea „îşi capătă" „dezvoltarea ei ulterioară în desăvîrşirea ulterioară a legilor" „şi în caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt".

Deci : direct, orînduirea de stat se află în afara sferei puterii legislative, dar indirect puterea legislativă schimbă orînduirea de stat. Ceea ce ea nu poate şi nu are dreptul să facă pe cale directă face pe ocolite. Ea destramă en détail orîndu-

* — în afara legii. — *Nota Trad.*

** — iată ciocnirea. — *Nota Trad.*

irea de stat, neputînd s-o modifice en gros. Ea săvîrşeşte, prin natura lucrurilor şi a împrejurărilor, ceea ce nu poate săvîrşi potrivit naturii orînduirii de stat. Ea face *în mod material, în fapt,* ceea ce nu face *în mod formal, legal,* constituţional.

Însă prin acest procedeu Hegel n-a rezolvat antinomia ; el a transformat-o doar în altă antinomie, în antinomia dintre *acţiunea* puterii legislative, dintre acţiunea ei *conformă cu spiritul orînduirii de stat existente,* şi *destinaţia* ei conformă cu spiritul orînduirii de stat. Opoziţia dintre *orînduirea de stat şi puterea legislativă* continuă să se menţină. Acţiunea *de fapt* şi acţiunea *legală* a puterii legislative, Hegel le-a definit ca o contradicţie, sau, mai precis, ca o contradicţie între ceea ce trebuie să fie puterea legislativă şi ceea ce este ea în realitate, între ceea ce crede ea că face şi ceea ce face în realitate.

Cum poate Hegel să prezinte această contradicţie drept adevăr ? „Caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt" nu ne lămureşte cu nimic mai mult în această chestiune, căci tocmai acest caracter progresist trebuie explicat.

În adaos, Hegel nu adaugă de fapt nimic pentru soluţionarea dificultăţilor menţionate ; el le face doar să iasă şi mai mult în evidenţă.

„Orînduirea de stat trebuie să fie în sine şi pentru sine terenul ferm admis de toţi pe care se situează puterea legislativă, şi de aceea ea nu trebuie să fie abia creată. Orînduirea de stat, aşadar, *este,* dar în mod tot atît de esenţial ea *devine,* adică se află într-un proces continuu de formare. Acest proces este o schimbare neaparentă şi nu are forma schimbării".

Cu alte cuvinte, potrivit legii (potrivit iluziei), orînduirea de stat *este,* dar în realitate (în adevăr) ea *devine.* Ea este invariabilă prin definiţie, dar în realitate se modifică ; numai că această modificare este inconştientă, nu are forma schimbării. *Aparenţa* contrazice *esenţa.* Aparenţa este legea *conştientă* a orînduirii de stat, iar esenţa este legea ei *inconştientă,* care se află în contradicţie cu prima. Legea nu exprimă ceea ce se află cuprins în natura lucrurilor ; dimpotrivă, ea constituie tocmai contrariul acesteia.

Dar este oare adevărat că în stat, care, după Hegel, reprezintă suprema existenţă efectivă a *libertăţii,* existenţa efectivă a raţiunii sigure de sine, domină nu legea, nu existenţa efectivă a libertăţii, ci oarba necesitate naturală ? Şi dacă recunoaştem că legea lucrului este în contrazicere cu definiţia ei legală, de ce nu am recunoaşte şi legea lucrului însuşi, a

raţiunii, ca lege a statului ? Cum mai poate fi menţinut acum în mod conştient dualismul ? Hegel încearcă pretutindeni să prezinte statul ca fiind realizarea spiritului liber, dar re vera * el rezolvă toate ciocnirile dificile printr-o necesitate naturală care se află în opoziţie cu libertatea. Tot astfel trecerea de la interesul particular la interesul general nu se efectuează nici ea prin intermediul unei legi conştiente a statului, ci se efectuează *împotriva* conştiinţei, ca mijlocită de întîmplare, şi Hegel mai pretinde că vede pretutindeni în stat realizarea voinţei libere ! (În aceasta se manifestă punctul de vedere *substanţial* al lui Hegel).

Exemplele date de Hegel în legătură cu modificarea *treptată* a orînduirii de stat sînt nefericit alese. Aşa e, bunăoară, afirmaţia lui că averea principilor germani şi a familiilor lor s-a transformat din bunuri private în domenii de stat, că jurisdicţia personală a împăratului german s-a transformat în jurisdicţie prin delegaţi. Prima transformare s-a produs invers, adică întreaga proprietate de stat s-a transformat în proprietate privată a principilor.

În acelaşi timp, toate aceste modificări au un caracter aparte. De bună seamă, într-o serie întreagă de state orînduirea de stat a fost modificată datorită faptului că au apărut treptat noi nevoi, că stările vechi s-au destrămat etc., însă pentru instaurarea *noii* orînduiri de stat a fost întotdeauna nevoie de o adevărată revoluţie.

„Astfel transformarea unei stări de lucruri — conchide Hegel — decurge deci, în aparenţă, într-un mod liniştit şi neobservat. După un lung interval de timp, orînduirea de stat ajunge să aibă cu totul alt aspect decît înainte".

Categoria trecerii *treptate* este, în primul rînd, eronată din punct de vedere istoric şi, în al doilea rînd, ea nu explică nimic.

Pentru ca orînduirii de stat să-i fie nu numai impuse schimbările, pentru ca această aparenţă iluzorie să nu fie, în cele din urmă, nimicită prin violenţă, pentru ca omul să facă în mod conştient ceea ce de obicei natura lucrurilor îl obligă să facă în mod inconştient, este necesar ca mişcarea orînduirii de stat, *progresul* să devină *principiul orînduirii de stat,* e necesar, prin urmare, ca promotorul real al orînduirii de stat, poporul, să devină principiul orînduirii de stat. În acest caz progresul însuşi este orînduirea de stat.

* — în realitate. — *Nota Trad.*

Dar nu cumva trebuie ca însăși „orînduirea de stat" să intre în sfera de competință a „puterii legislative" ? O asemenea întrebare nu poate fi pusă decît : 1) dacă statul politic există ca simplu formalism al statului real, dacă statul politic reprezintă un domeniu aparte, dacă statul politic există ca „orînduire de stat" ; 2) dacă puterea legislativă are o altă origine decît puterea guvernamentală etc.

Puterea legislativă a înfăptuit revoluția franceză ; în general, acolo unde s-a manifestat în ceea ce a avut ea specific ca un principiu dominant, ea a săvîrșit marile revoluții organice generale. Tocmai pentru că puterea legislativă era reprezentanta poporului, a voinței generice, ea a luptat nu împotriva orînduirii de stat în general, ci împotriva unei orînduiri anumite, învechite. Puterea guvernamentală, dimpotrivă, a făcut revoluțiile mici, revoluțiile retrograde, schimbările reacționare. Tocmai pentru că puterea guvernamentală era reprezentanta voinței particulare, a arbitrarului subiectiv, a părții magice a voinței, ea a dus lupta nu pentru o nouă constituție împotriva uneia vechi, ci împotriva constituției în general.

Just formulată, chestiunea se reduce la următoarele : are un popor dreptul să-și dea o nouă orînduire de stat ? Răspunsul la această întrebare nu poate fi decît afirmativ, întrucît orînduirea de stat care a încetat de a mai fi expresia reală a voinței poporului s-a transformat într-o simplă iluzie.

Ciocnirea dintre orînduirea de stat și puterea legislativă nu este altceva decît un *conflict al orînduirii de stat cu sine însăși,* o contradicție în noțiunea orînduirii de stat.

Orînduirea de stat nu este altceva decît o *acomodare* între statul politic și statul nepolitic ; ea este, prin urmare, prin ea însăși un tratat între puteri esențialmente eterogene. Aici, prin urmare, este imposibil ca legea să declare pe una din aceste puteri, care este o parte a orînduirii de stat, ca avînd dreptul de a modifica însăși orînduirea de stat, adică întregul.

Dacă e cazul să se vorbească despre orînduirea de stat ca de ceva aparte, ar trebui mai degrabă ca ea să fie privită ca parte a întregului.

Dacă sub denumirea de orînduire de stat se înțeleg determinările generale, determinările fundamentale ale voinței raționale, atunci se înțelege de la sine că ele constituie premise pentru fiecare popor (stat) și că ele trebuie să constituie crezul lui politic. Aceasta este, de fapt, o chestiune de cunoaștere, și nu de voință. Voința unui popor poate tot atît de

puţin să treacă peste legile raţiunii ca şi voinţa unui individ. La un popor iraţional nu poate fi vorba, în general, de o organizare raţională a statului. Aici, în filozofia dreptului, avem de-a face, de altfel, cu voinţa generică.

Puterea legislativă nu creează legea ; ea nu face decît s-o descopere şi s-o formuleze.

S-a încercat rezolvarea acestei ciocniri prin stabilirea unei distincţii între assemblée constituante * şi assemblée constituée **.

§ 299. „Aceste obiecte" (obiectele puterii legislative) „se determină, în raport cu indivizii, mai precis din două puncte de vedere : α) ce folos pot avea ei de pe urma statului, de ce avantaje se bucură ei, β) ce trebuie să dea ei, în schimb, statului ? În prima rubrică trebuie cuprinse legile dreptului privat în general, drepturile comunităţilor şi ale corporaţiilor şi dispoziţii cu totul generale, iar indirect (§ 298) ansamblul orînduirii de stat. Dar ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu se poate determina în mod echitabil decît dacă totul este redus la *bani,* care reprezintă *valoarea* generală a lucrurilor şi a prestaţiilor, şi în acelaşi timp în aşa fel ca muncile şi serviciile *speciale* pe care le poate executa individul să fie fixate prin propria lui voinţă".

În legătură cu această determinare a obiectelor puterii legislative, Hegel observă el însuşi în nota la acest paragraf :

„Ceea ce trebuie să constituie obiectul legislaţiei generale şi ceea ce trebuie lăsat pe seama autorităţilor administrative şi în genere a reglementării de către guvern pot fi delimitate, în general, astfel : în prima categorie nu intră decît ceea ce prin conţinutul său este cu totul general, adică dispoziţiile legale ; în a doua categorie nu intră decît ceea ce este particular şi modul de *executare.* Dar această distincţie nu este absolut determinată, fie şi pentru simplul fapt că legea, pentru a fi lege şi nu un simplu comandament general (ca, de exemplu, „să nu ucizi" [...]), trebuie să fie *determinată* în sine ; însă cu cît ea este mai determinată, cu atît conţinutul ei se apropie mai mult de capacitatea de a fi executat aşa cum este. Însă, în acelaşi timp, o determinare atît de largă ar da legilor o latură empirică care ar trebui supusă, în executarea lor reală, unor schimbări, ceea ce ar dăuna caracterului lor de lege. Unitatea organică a puterilor statului implică ea însăşi ca unul şi acelaşi spirit să stabilească generalul şi totodată să-i dea realitatea lui determinată şi să-l execute".

Dar tocmai această unitate *organică* n-a construit-o Hegel. Puterile diferite au la el principii diferite. Ele sînt însă totodată o realitate concretă. De aceea încercarea lui Hegel de a se refugia din conflictul lor real în „unitatea organică"

---

* — adunare constituantă. — *Nota Trad.*
** — adunare constituită. — *Nota Trad.*

imaginară, în loc de a le dezvolta ca momente ale unei unităţi organice, nu este decît o portiţă de scăpare mistică şi lipsită de sens.

Prima ciocnire nesoluţionată era aceea dintre *ansamblul orînduirii de stat* şi *puterea legislativă.* A doua este aceea dintre *puterea legislativă* şi *puterea guvernamentală,* dintre lege şi executare.

A doua determinare dată în acest paragraf constă în aceea că singura prestaţie pe care statul o pretinde de la indivizi sînt *banii.*

Argumentele pe care le aduce Hegel în sprijinul acestei afirmaţii sînt următoarele :

1) Banii reprezintă *valoarea* generală a lucrurilor şi a prestaţiilor ;

2) Ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu se poate determina în mod *echitabil* decît dacă totul este redus la bani ;

3) Ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu poate fi stabilit decît în sensul că muncile şi serviciile *speciale* pe care le poate executa individul să fie fixate prin propria lui voinţă.

Hegel remarcă în notă :

La punctul 1. „La prima vedere poate să pară ciudat în stat că, din marele număr de aptitudini, proprietăţi, activităţi şi talente şi din *bunurile* vii infinit de variate care sînt cuprinse în ele şi care sînt legate în acelaşi timp de sentimente, statul nu pretinde o prestaţie directă, ci solicită doar un singur bun, care apare sub forma *banilor.* — Prestaţiile legate de apărarea statului împotriva duşmanilor intră în rîndul obligaţiilor care vor fi analizate numai în secţiunea următoare" (nu pentru că ele vor fi analizate în secţiunea următoare, ci din alte motive, noi nu vom vorbi decît mai tîrziu despre obligaţia personală a serviciului militar).

„De fapt banii nu constituie un bun special alături de celelalte bunuri, ci reprezintă generalitatea tuturor acestor bunuri, întrucît acestea capătă în ei forma de existenţă exterioară în care ele pot fi concepute ca *lucru*". „La noi — se spune mai departe în *notă* — statul *cumpără* lucrurile de care are nevoie".

La punctul al 2-lea. „Numai pe această treaptă extremă" (adică acolo unde *bunurile* capătă forma de existenţă exterioară în care ele pot fi concepute ca *lucru)* „este posibilă determinarea *cantitativă* şi, în consecinţă, echitatea şi egalitatea prestaţiilor". În *notă* se spune : „Cu ajutorul banilor se poate realiza mai bine echitatea egalităţii". „Astfel omul talentat ar fi impus cu mai mult decît omul lipsit de talent, dacă ar fi vorba de aptitudinea concretă".

La punctul al 3-lea. „*Platon,* în statul său, lasă în seama celor supuşi să repartizeze pe indivizi între diferitele stări sociale şi să prescrie prestaţiile lor *speciale* [...] ; în monarhia feudală, vasalii aveau de îndeplinit atît servicii nedeterminate cît şi servicii determinate în *specificul* lor, de exemplu acela de a exercita funcţia de judecător ; în Orient, în Egipt,

prestațiile pentru ridicarea construcțiilor gigantice etc. sînt de asemenea de o calitate *specială* etc. În toate aceste condiții lipsește principiul *libertății subiective*, potrivit căruia activitatea substanțială a individului, care de altfel în aceste prestații reprezintă ceva special prin conținutul ei, trebuie să fie determinată de *voința* lui *specială*; acesta este un drept care nu poate fi înfăptuit decît dacă prestațiile pot fi cerute sub forma valorii generale și totodată motivul care a dus la această transformare". În notă se afirmă: „La noi statul *cumpără* lucrurile de care are nevoie, și aceasta poate să apară la prima vedere ca ceva abstract, mort, lipsit de suflet, și poate să facă totodată impresia că statul se înjosește prin faptul că se mulțumește cu prestații abstracte. Dar principiul statului modern impune ca tot ceea ce face individul să fie mijlocit de voința lui". „...Or, *respectul* pentru libertatea subiectivă se exprimă tocmai prin aceea că fiecare e sezisat numai în punctul în care poate fi sezisat".

Faceți cum vreți, numai să plătiți ce datorați!
Începutul adaosului sună astfel:

„Ambele laturi ale orînduirii de stat se referă la drepturile și prestațiile indivizilor. În ceea ce privește prestațiile, aproape toate se reduc acum la bani. Obligația militară este, în momentul de față, aproape singura prestație personală".

§ 300. „În puterea legislativă, considerată ca totalitate, sînt active mai întîi celelalte două momente: momentul *monarhic*, ca unul căruia îi revine hotărîrea supremă; ca moment consultativ *puterea guvernamentală*, care cunoaște în mod concret și are o vedere generală asupra întregului în aspectele sale multiple și a principiilor reale concretizate în el, și, în special, cunoaște nevoile puterii de stat; în sfîrșit, elementul *alcătuit de reprezentanța stărilor*".

Puterea monarhică și puterea guvernamentală constituie... puterea legislativă. Dar dacă puterea legislativă este *totalitatea*, atunci puterea monarhică și puterea guvernamentală ar trebui să fie mai degrabă momente ale puterii legislative. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor*, care se adaugă la acestea, nu este *decît* putere legislativă, sau puterea legislativă spre *deosebire* de puterea monarhică și de puterea guvernamentală.

§ 301. „Determinarea elementului *alcătuit din reprezentanța stărilor* constă în faptul că în el treburile generale își află existența lor nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*, adică în el își află existența momentul *libertății formale* subiective, conștiința publică ca *generalitate empirică* a părerilor și a ideilor *celor mulți*".

Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este o delegație a societății civile pe lîngă stat, căruia i se opune în calitate de „cei mulți". Acești mulți trebuie să se ocupe pentru o clipă *în mod conștient* de treburile generale ca de propriile lor treburi, ca de obiecte ale *conștiinței publice*, care, după Hegel, nu este altceva decît *„generalitatea empirică* a părerilor și a ideilor *celor mulți"* (și în monarhiile moderne,

fie ele şi constituţionale, ea nici nu este de fapt altceva). Este semnificativ că Hegel, care are atîta respect pentru spiritul statului, pentru spiritul moral, pentru conştiinţa de stat, manifestă pentru el un dispreţ formal atunci cînd acest spirit i se arată sub un aspect empiric real.

Aceasta este enigma misticismului. Aceeaşi abstracţie fantastică care regăseşte *conştiinţa statului* în forma neadecvată a *birocraţiei*, a ierarhiei cunoaşterii, şi acceptă fără brumă de spirit critic această existenţă neadecvată ca existenţă reală *pe deplin valabilă*, — aceeaşi abstracţie mistică recunoaşte cu aceeaşi naivitate că spiritul real *empiric* al statului, *conştiinţa publică*, este un simplu amalgam de „păreri şi idei ale celor mulţi". Aşa cum această abstracţie substituie birocraţiei o esenţă străină, ea dă esenţei adevărate forma neadecvată a fenomenului. Hegel idealizează birocraţia şi face empirică conştiinţa publică. Hegel poate trata conştiinţa publică ca pe ceva cu totul aparte, tocmai pentru că el a tratat conştiinţa aparte ca conştiinţă publică. El se preocupă cu atît mai puţin de existenţa reală a spiritului statului, cu cît îşi închipuie că a realizat din plin acest spirit în aşa-zisele sale forme de existenţă. Cît timp spiritul statului făcea anticameră ca o fantomă mistică, el era întîmpinat cu tot felul de reverenţe. Acum, cînd poate fi atins cu mîna, abia îl mai bagă cineva în seamă.

„Determinarea elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor constă în faptul că în el treburile generale îşi află existenţa lor nu numai *în sine*, ci şi *pentru sine*". Şi anume ele ajung la existenţa pentru sine ca „conştiinţă publică", ca *„generalitate empirică* a părerilor şi a ideilor *celor mulţi"*.

Subiectivarea „treburilor generale", care în felul acesta sînt transformate în ceva de sine stătător, este prezentată aici ca un moment al procesului de viaţă al „treburilor generale". În loc ca subiectele să se obiectiveze în „treburile generale", Hegel obiectivează „treburile generale" într-un subiect. Nu subiectele au nevoie de „treburile generale" ca de treburile lor adevărate, ci „treburile generale" au nevoie de „subiecte" pentru propria lor existenţă *formală*. E treaba „treburilor generale" să existe şi ca subiect.

Aici trebuie avută în vedere mai ales diferenţa dintre *„a fi în sine"* şi *„a fi pentru sine"* a treburilor generale.

„Treburile generale" există dinainte *„în sine"* ca treburi ale guvernului etc.; ele există fără a fi *realmente* treburi *generale*, ba ele sînt orice mai curînd decît treburi generale, căci ele nu sînt treburile *„societăţii civile"*. Ele şi-au găsit

existența lor *esențială* ființînd în sine. Că acum ele devin și în mod real „conștiință publică", „generalitate empirică" este numai ceva formal și nu devine realitate decît, ca să spunem așa, în mod *simbolic.* Existența „formală" sau existența „empirică" a treburilor generale este separată de *existența* lor *substanțială.* Adevărul este că „treburile generale" *existînd în sine* nu sînt *realmente generale* și că treburile generale realmente *empirice* nu sînt decît ceva *formal.*

Hegel separă *conținutul* de *formă, existența în sine* de *existența pentru sine* și o adaugă pe aceasta din urmă în mod exterior ca pe un element *formal.* Conținutul gata dat există în multe forme care nu sînt formele acestui conținut; după cum, dimpotrivă, se înțelege de la sine că forma care trebuie socotită de data aceasta drept forma reală a conținutului nu are drept conținut adevăratul conținut.

Treburile generale sînt îndeplinite fără a fi treburi reale ale poporului. Treburile reale ale poporului sînt efectuate fără intervenția poporului. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este *existența iluzorie* a treburilor statului ca treburi ale poporului, iluzia că *treburile generale* sînt treburi generale, treburi publice, sau *iluzia* că treburile poporului sînt treburi generale. În statele noastre, ca și în filozofia hegeliană a dreptului, lucrurile au ajuns pînă acolo încît fraza tautologică „treburile generale sînt treburi generale" nu poate să apară decît ca o *iluzie a conștiinței practice. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* este *iluzia politică a societății civile.* Libertatea *subiectivă* apare la Hegel ca libertate *formală* (de altfel este important ca ceea ce este liber să fie și făcut în mod liber, ca libertatea să nu domine ca instinct natural inconștient al societății) tocmai pentru că el n-a înfățișat libertatea obiectivă ca realizare, ca manifestare a libertății subiective. Întrucît Hegel a dat conținutului presupus sau real al libertății un substrat mistic, subiectul real al libertății capătă o semnificație formală.

Separarea lui *în sine* de *pentru sine,* a substanței de subiect este misticism abstract.

În notă, Hegel explică „elementul alcătuit din reprezentanța stărilor" în mod amplu ca ceva „formal" și „iluzoriu".

Cunoașterea și *voința* „elementului alcătuit din reprezentanța stărilor" sînt în parte lipsite de importanță, în parte suspecte, adică elementul alcătuit din reprezentanța stărilor nu este un *complement bogat în conținut.*

1. „Ideea pe care și-o face, în primul rînd, conștiința obișnuită despre necesitatea sau utilitatea concurenței stărilor este mai ales aceea că deputații din rîndurile poporului sau chiar poporul însuși *trebuie să înțeleagă mai bine* ca oricine ceea ce e spre binele lui, și că poporul are, fără îndoială, cea mai mare bunăvoință pentru realizarea acestui bine. În ceea ce privește primul punct, adevărul este mai degrabă că poporul, în măsura în care acest cuvînt înseamnă o parte specială a membrilor unui stat, reprezintă tocmai partea care *nu știe ce vrea*. A ști ce vrei și, mai mult chiar, ce vrea voința care există în sine și pentru sine, rațiunea, este rodul unei cunoașteri profunde" (care se află, probabil, în birouri) „și a unei înțelegeri care nici ele nu sînt proprii poporului".

Ceva mai departe se spune în legătură cu stările înseși:

„Cei mai înalți funcționari ai statului au în mod necesar o înțelegere mai profundă și mai cuprinzătoare a naturii instituțiilor și a nevoilor statului, după cum sînt mai deprinși și mai pricepuți în rezolvarea acestor treburi și *pot* și fără stări face tot ce e mai bun, tot așa cum, în cazul existenței unor adunări ale stărilor, ei trebuie să facă în permanență tot ce e mai bun".

Se înțelege de la sine că, în organizarea descrisă de Hegel, toate acestea sînt pe deplin adevărate.

2. „În ceea ce privește *deosebita bunăvoință* pe care stările o au pentru binele general, am menționat mai sus [...] că este o caracteristică a opiniei gloatei, și în general a punctului de vedere negativ, de a presupune rea-voință sau insuficientă bunăvoință din partea guvernului. Această presupunere, dacă ar fi să i se răspundă în aceeași formă, ar atrage după sine învinuirea că stările, constituite din indivizi și reprezentînd puncte de vedere private și interese speciale, sînt înclinate să-și exercite activitatea în folosul acestora și în detrimentul interesului general, în timp ce celelalte momente ale puterii de stat, fiind situate prin firea lor pe punctul de vedere al statului, se consacră scopului general".

Prin urmare, *știința* și *voința* stărilor sînt în parte de prisos, în parte suspecte. Poporul nu știe ce vrea. Stările nu posedă cunoștințe de ordin administrativ în aceeași măsură ca funcționarii al căror monopol sînt aceste cunoștințe. Stările sînt de prisos în îndeplinirea „treburilor generale". Funcționarii le *pot* îndeplini fără stări și *trebuie* chiar să facă și fără stări tot ce e mai bun. Dacă ținem seamă de conținutul lor, stările reprezintă pur și simplu un lux. Existența lor constituie deci, în înțelesul literal al cuvîntului, o simplă *formă*.

Afară de aceasta, *voința*, sentimentele stărilor sînt suspecte, căci ele își au obîrșia în punctul de vedere privat și în interesele private. În realitate, nu treburile generale constituie interesul privat al stărilor, ci interesul lor privat constituie treburile lor generale. Dar în ce fel pot „treburile ge-

nerale" să capete *formă* ca treburi generale într-o voință care nu știe ce vrea sau care, cel puțin, nu posedă o cunoaștere deosebită a generalului, — într-o voință al cărei conținut adevărat este un interes opus celui general!

În statele moderne, ca și în filozofia hegeliană a dreptului, *realitatea conștientă, adevărată a treburilor generale nu* este *decît formală,* sau *numai formalul reprezintă adevăratele treburi generale.*

Hegel trebuie blamat nu pentru că înfățișează esența statului modern așa cum este, ci pentru că prezintă ca *esență a statului* statul de acum. Că raționalul este real, acest lucru este, desigur, în *contradicție* cu *realitatea irațională,* care este pretutindeni contrarul a ceea ce exprimă, și exprimă contrarul a ceea ce este.

În loc să arate că „treburile generale" sînt „subiective" pentru sine și „există deci în mod real ca atare", că ele au totodată forma treburilor generale, Hegel arată numai că *lipsa de formă* este subiectivitatea lor, și o formă fără conținut nici nu poate fi decît informă. Forma pe care o capătă treburile generale într-un stat care nu este statul treburilor generale nu poate fi decît o formă informă, o formă care se înșală pe sine însăși, care se contrazice pe sine însăși, o *formă aparentă* care se va dovedi ca fiind o aparență.

Hegel nu recurge decît de dragul logicii la luxul elementului alcătuit din reprezentanța stărilor. *Existența pentru sine* a treburilor generale ca generalitate empirică trebuie să aibă o existență efectivă. Hegel nu caută o realizare adecvată „a existenței pentru sine a treburilor generale", ci se mulțumește cu faptul că găsește o existență empirică ce poate fi dizolvată în această categorie logică. Această existență va fi elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, și Hegel nu scapă prilejul să arate el însuși cît de jalnică și plină de contradicții este această existență. Și mai învinuiește conștiința vulgară că nu se mulțumește cu această satisfacție logică, că nu dizolvă realitatea în logică printr-o abstracție *arbitrară,* ci vrea să vadă logica transformată în obiectivitate adevărată.

Repet: abstracție *arbitrară.* Căci dacă puterea guvernamentală vrea *treburile generale,* le cunoaște și le realizează, dacă ea provine din popor și este o pluralitate empirică (Hegel ne explică el însuși că nu este vorba de o totalitate), de ce n-ar putea fi definită puterea guvernamentală ca „existență pentru sine a treburilor generale"? Sau de ce „stările" nu ar putea fi definite ca *existența în sine* a treburilor generale, din

moment ce orice lucru ajunge la lumină și determinare, la execuție și autonomie numai în guvern ?

Dar adevărata opoziție constă în următoarele : e necesar ca „treburile generale" să fie *reprezentate* într-un fel oarecare în stat ca „treburi generale" „reale", în consecință ca „treburi generale empirice" ; trebuie ca ele să apară undeva cu coroana și mantia generalului, fapt datorită căruia ele devin de la sine un simplu rol, o iluzie.

Este vorba aici de opoziția dintre „general" ca *„formă"*, sub „forma generalității", și „generalul ca conținut".

În domeniul științelor, de pildă, un „individ" poate îndeplini treburile generale și indivizii sînt totdeauna aceia care le îndeplinesc. Dar aceste treburi nu devin cu adevărat generale decît atunci cînd nu mai sînt treburi ale individului, ci ale societății. Aceasta modifică nu numai forma, ci și conținutul. Dar aici este vorba de statul în care poporul reprezintă el însuși treburile generale, este vorba de voința care nu-și are o existență adevărată ca voință generică decît în voința sigură de sine a poporului. Și, apoi, aici este vorba de ideea de stat.

Statul modern — în care „treburile generale", ca și sarcina de a se ocupa de ele, sînt un monopol și în schimb monopolurile sînt adevăratele treburi generale — a avut năstrușnica idee de a-și însuși „treburile generale" ca pe o *simplă formă*. (Adevărul este că numai *forma* este o treabă generală). În felul acesta el a găsit forma care corespunde conținutului său, care numai în aparență reprezintă treburile generale reale.

Statul constituțional este statul în care interesul statului ca interes real al poporului nu există *decît* formal, dar există ca *formă determinată* alături de statul real. Interesul statului a recăpătat aici *în mod formal* din nou realitate ca interes al poporului, dar el nu trebuie să aibă decît această *realitate formală*. El a devenit o *formalitate*, le haut goût * al vieții poporului, o *ceremonie*. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* este *minciuna consfințită, legală* a statelor constituționale, care spune că *statul* este *interesul poporului* sau că *poporul* este *interesul statului*. Această minciună se va demasca în *conținut*. Ea s-a stabilit ca putere *legislativă* tocmai pentru că puterea legislativă are drept conținut generalul, și, fiind mai mult o chestiune de cunoaștere decît de voință,

* — condimentul. — *Nota Trad.*

ea reprezintă *puterea metafizică* a statului, în timp ce aceeaşi minciună, ca putere guvernamentală etc., ar trebui fie să se dizolve numaidecît, fie să se transforme într-un adevăr. Puterea metafizică a statului era sediul cel mai potrivit pentru iluzia generală metafizică a statului.

„Dacă reflectăm puţin, trebuie să recunoaştem că garanţia binelui obştesc şi a libertăţii publice pe care ne-o dau stările nu rezidă într-o înţelegere deosebită a lor [...], ci, în parte, într-o înţelegere s u p l i m e n t a r ă (!!) a deputaţilor, în primul rînd în ce priveşte activitatea funcţionarilor care se află mai departe de ochiul autorităţilor superioare şi mai ales în ce priveşte trebuinţele mai urgente şi mai speciale şi deficienţele, pe care deputaţii le văd cu ochii lor într-o formă concretă. În parte însă această garanţie constă în efectul produs de un control aşteptat din partea celor mulţi, şi anume de un control public, care încă dintru început face ca ei să se străduiască pentru o cît mai bună chibzuială a treburilor şi a propunerilor ce trebuie prezentate şi pentru organizarea lor numai în conformitate cu motivele cele mai curate ; această presiune, la rîndul său, are acelaşi efect şi asupra membrilor reprezentanţei stărilor".

„În ceea ce priveşte, în fine, garanţia pe care ar constitui-o în special reprezentanţa stărilor, trebuie spus că o r i c a r e a l t ă i n s t i t u ţ i e d e s t a t are în comun cu ea faptul că constituie o garanţie a binelui public şi a libertăţii raţionale, iar unele din aceste instituţii, ca, de pildă, suveranitatea monarhului, ereditatea în succesiunea la tron, organizarea judecătorească etc., conţin în ele această garanţie într-o măsură şi mai mare. Determinarea s p e c i f i c ă a noţiunii de reprezentanţă a stărilor trebuie de aceea căutată în faptul că în ea îşi află *existenţa în raport cu statul* momentul subiectiv al libertăţii generale, înţelegerea proprie şi voinţa proprie a sferei care în această expunere am numit-o societate civilă. Că acest moment reprezintă o determinare a ideii dezvoltate pînă la totalitate, această necesitate interioară care nu trebuie confundată cu *necesităţi şi utilităţi exterioare,* faptul acesta rezultă aici, ca pretutindeni, din punctul de vedere filozofic".

Libertatea generală publică *este,* se pretinde, garantată de celelalte instituţii ale statului, iar stările sociale sînt autogaranţia acestei libertăţi. Poporul acordă mai multă importanţă stărilor sociale, în care el vede asigurarea intereselor sale, decît celorlalte instituţii care pretind a fi — fără ca el să intervină — garanţia libertăţii lui, confirmări ale libertăţii lui fără a fi manifestări ale libertăţii lui. Situarea stărilor sociale pe acelaşi plan cu celelalte instituţii, aşa cum o efectuează Hegel, e în contradicţie cu esenţa lor.

Hegel dezleagă această enigmă găsind „determinarea specifică a noţiunii de reprezentanţă a stărilor" în faptul că „în ea îşi află *existenţa în raport cu statul* înţelegerea proprie şi voinţa proprie a societăţii civile". Ea este *raportarea societăţii civile la stat.* Aşa cum birocraţii sînt *delegaţii statului* pe lîngă societatea civilă, la fel şi reprezentanţa stărilor

este *delegata societăţii civile* pe lîngă stat. Prin urmare, aici avem întotdeauna de-a face cu *tranzacţii* între *două voinţe opuse*.

În adaosul la acest paragraf se spune :

„Poziţia guvernului faţă de reprezentanţa stărilor nu trebuie să fie în mod esenţial ostilă, şi credinţa în necesitatea acestui raport ostil este o tristă eroare".

Ar fi trebuit să spună : este un „trist adevăr".

„Guvernul nu este un partid căruia i se opune un alt partid".

Lucrurile stau tocmai invers.

„Impozitele aprobate de către reprezentanţa stărilor nu trebuie considerate ca un *dar* făcut statului, căci ele sînt aprobate tocmai în interesul acelora care le aprobă".

În statul constituţional, aprobarea impozitelor este, după *părerea generală*, în mod necesar un *dar*.

„Ceea ce constituie de fapt semnificaţia reprezentanţei stărilor este faptul că, datorită ei, statul pătrunde în conştiinţa subiectivă a poporului şi că prin ea poporul începe să ia parte la treburile statului".

Acest ultim punct este absolut exact. Poporul, prin reprezentanţa stărilor, *începe* să participe la treburile statului şi statul pătrunde, ca ceva exterior, în conştiinţa subiectivă a poporului. Dar cum poate Hegel să prezinte acest *început* drept *realitate* deplină ?

§ 302. „Considerată ca organ *mediator*, reprezentanţa stărilor este situată între guvern în general, pe de o parte, şi poporul împărţit în sfere particulare şi indivizi, pe de altă parte. Menirea ei îi impune în aceeaşi măsură să ţină seamă atît de *sensul* şi *spiritul statului* şi al *guvernului* cît şi al *intereselor* cercurilor *particulare* şi al *indivizilor*. În acelaşi timp, această poziţie adoptată de reprezentanţa stărilor are şi semnificaţia unei mijlociri comune cu puterea guvernamentală organizată, în sensul ca puterea suveranului să nu apară izolată ca o *extremă* şi, prin urmare, ca o simplă autoritate suverană, ca arbitrar, iar pe de altă parte nici interesele particulare ale comunităţilor, corporaţiilor şi indivizilor să nu se izoleze şi, mai ales, ca indivizii să nu ajungă să reprezinte o *mulţime* şi o *gloată*, să aibă, în consecinţă, o părere şi o voinţă neorganică şi să devină o simplă forţă de masă îndreptată împotriva statului organic".

La Hegel, statul şi guvernul apar mereu situate de aceeaşi parte, ca identice, iar poporul, împărţit în sfere particulare şi indivizi, este aşezat întotdeauna de cealaltă parte. Reprezen-

tanţa stărilor are rol de organ *mediator* între aceste două părţi. Reprezentanţa stărilor formează partea de mijloc, în care „sensul şi spiritul statului şi al guvernului" trebuie să se întîlnească şi să se unească cu „sensul şi spiritul cercurilor particulare şi al indivizilor". Identitatea acestor două sensuri şi spirite opuse — identitate în care ar trebui să constea de fapt statul — găseşte o reprezentare *simbolică* în reprezentanţa *stărilor*. Tranzacţia dintre stat şi societatea civilă apare ca o sferă *particulară*. Reprezentanţa stărilor este *sinteza dintre stat şi societatea civilă*. Dar nu ni se indică cum trebuie să procedeze reprezentanţa stărilor pentru a uni în sine două spirite contradictorii. *Reprezentanţa stărilor* este *contradicţia stabilită* între stat şi societatea civilă în cadrul statului. Ea constituie în acelaşi timp *cerinţa rezolvării* acestei contradicţii.

„În acelaşi timp, această poziţie adoptată de reprezentanţa stărilor... are şi semnificaţia unei mijlociri comune cu puterea guvernamentală organizată etc.".

Reprezentanţa stărilor nu *serveşte* pur şi simplu *ca mediator* între popor şi guvern. Ea împiedică „puterea suveranului" să devină o *„extremă"* izolată şi să apară astfel ca „o simplă autoritate suverană, ca arbitrar" ; la fel, ea fereşte de „izolare" interesele „particulare" etc. ; de asemenea, datorită ei, indivizii nu ajung pînă acolo încît „să reprezinte o *mulţime* şi o *gloată*". Acest rol mediator revine deopotrivă reprezentanţei stărilor şi puterii guvernamentale organizate. Într-un stat în care „poziţia" „reprezentanţei stărilor" împiedică „pe indivizi să ajungă să reprezinte o *mulţime* şi o *gloată*, să aibă, în consecinţă, o părere şi o voinţă neorganică şi să devină o simplă forţă de masă îndreptată împotriva statului organic", într-un asemenea stat „statul *organic*" există în afara „mulţimii" şi a „gloatei", sau, atunci, „mulţimea" şi „gloata" fac parte din organizarea statului ; numai că „părerea şi voinţa neorganică" nu trebuie să devină o „părere şi o voinţă îndreptată împotriva statului", întrucît această *direcţie determinată* constituie o părere şi o voinţă „organică". La fel, această „forţă de masă" trebuie să rămînă doar „de masă" ; aşa că inteligenţa aflîndu-se în afara masei, „forţa de masă" nu se poate pune în mişcare ea însăşi, ci poate fi pusă în mişcare şi exploatată ca forţă de masă numai de către monopoliştii „statului organic". Acolo unde „interesele particulare ale comunităţilor, corporaţiilor şi indivizilor" nu se izolează de stat,

dar unde „indivizii ajung să reprezinte o *mulțime* și o *gloată*, să aibă, în consecință, o părere și o voință neorganică și să devină o forță de masă îndreptată împotriva statului", tocmai acolo se vădește propriu-zis că nici un „interes particular" nu este în contradicție cu statul, dar că, „în realitate, părerea general-organică a mulțimii și a gloatei" nu este „gîndul statului organic", și nu-și găsește în el realizarea. Ce îndreptățește reprezentanța stărilor să apară în rolul de mijlocitor între aceste extreme? Numai faptul „că interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor se izolează", sau faptul că interesele lor izolate *își încheie socotelile lor cu statul prin intermediul reprezentanței stărilor*, și, apoi, faptul că „părerea și voința neorganică a mulțimii și a gloatei" și-au găsit, în crearea reprezentanței stărilor, un prilej de manifestare a *voinței* lor (a activității lor), iar în aprecierea activității acesteia un prilej de preocupare pentru „părerea" lor, avînd astfel iluzia obiectivării sale. „Reprezentanța stărilor" nu asigură statul împotriva gloatei neorganice decît prin dezorganizarea acestei gloate.

Dar *reprezentanța stărilor* trebuie să servească în același timp drept mijlocitor „pentru ca interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor" să nu se „izoleze". Dimpotrivă, prin faptul că: 1) ea ajunge la o tranzacție cu „interesul statului" și 2) ea însăși este „izolarea *politică*" a acestor interese particulare, — ea mijlocește această *izolare ca act politic*, în care prin intermediul ei aceste „interese izolate" sînt ridicate la rangul de „interes general".

În sfîrșit, reprezentanța stărilor trebuie să intervină împotriva *„izolării"* puterii suveranului ca o *„extremă"* (care „ar *apărea* astfel ca o simplă autoritate suverană, ca arbitrar"). Acest lucru este just, întrucît, datorită ei, *principiul puterii suverane* (arbitrarul) este limitat sau, cel puțin, nu se poate mișca decît în anumite limite, și ca atare reprezentanța stărilor devine ea însăși părtașul și complicele puterii suverane.

Puterea suveranului sau încetează, în felul acesta, efectiv să fie extrema puterii suveranului (și puterea suveranului poate exista numai ca o extremă, ca o exclusivitate, pentru că ea nu este un principiu organic) și devine o *putere aparentă*, un simbol, sau pierde numai *aparența* arbitrarului și a simplei autorități suverane. Reprezentanța stărilor intervine împotriva „izolării" intereselor particulare, reprezentînd această izolare ca un act *politic*. Ea *intervine* împotriva izolării puterii suve-

ranului ca o extremă, devenind ea însăşi o parte a puterii suveranului şi făcînd din puterea guvernamentală o *extremă*.

În „reprezentanţa stărilor" sînt întrunite toate contradicţiile organizării moderne a statului. Ea este „mijlocitorul" în toate direcţiile, pentru că ea este, din toate punctele de vedere, „ceva intermediar".

Trebuie remarcat că Hegel se ocupă mai puţin de conţinutul activităţii reprezentanţei stărilor, de puterea legislativă, decît de *poziţia* ei, de rangul ei politic.

Trebuie de asemenea remarcat că în timp ce, după Hegel, *reprezentanţa stărilor* este situată „între *guvern în general, pe de o parte,* şi *poporul* împărţit în sfere particulare şi indivizi, *pe de altă parte*", poziţia ei, aşa cum am expus-o mai sus, „are şi semnificaţia unei mijlociri *comune* cu puterea guvernamentală organizată".

În ceea ce priveşte prima poziţie menţionată mai sus, *reprezentanţa stărilor* reprezintă poporul împotriva guvernului, însă *poporul en miniature* *. Aceasta este poziţia ei de opoziţie.

În ceea ce priveşte a doua poziţie, reprezentanţa stărilor reprezintă guvernul împotriva poporului, însă guvernul amplificat. Aceasta este poziţia ei conservatoare. Ea însăşi este o parte a puterii guvernamentale faţă de popor, dar în aşa fel că are în acelaşi timp semnificaţia de a reprezenta poporul faţă de guvern.

Hegel a calificat mai sus „ca totalitate" „puterea legislativă" (§ 300). *Reprezentanţa stărilor* constituie într-adevăr o astfel de *totalitate,* un stat în stat, însă tocmai în ea *se vădeşte* că statul nu este o totalitate, ci o dualitate. Reprezentanţa stărilor reprezintă statul într-o societate care *nu este* un stat. Statul este o *simplă reprezentare.*

În notă Hegel spune:

„Unul dintre adevărurile logice cele mai importante constă în aceea că un anumit moment, care, fiind în opoziţie, ocupă poziţia uneia dintre extreme, încetează de a mai fi o extremă şi devine un moment *organic,* fiind în acelaşi timp *termen mediu*".

(Aşadar, elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor este, în primul rînd, extrema poporului împotriva guvernului, însă, în al doilea rînd, el este termen mediu între popor şi guvern, sau este chiar *opoziţia în sînul poporului* însuşi. Opoziţia dintre guvern şi popor este mijlocită prin opoziţia dintre *repre-*

* — în miniatură, în mic. — *Nota Trad.*

zentanţa stărilor şi *popor*. Reprezentanţa stărilor reprezintă faţă de guvern poziţia poporului, însă faţă de popor ea reprezintă poziţia guvernului. De îndată ce poporul ia fiinţă ca *imagine*, ca fantezie, ca iluzie, ca *reprezentare* — ca poporul *reprezentat* sau ca reprezentanţa stărilor care, în calitatea ei de *putere aparte*, se află de la bun început în stare de separaţie faţă de poporul real — el suprimă opoziţia reală dintre popor şi guvern. Aici poporul este ajustat aşa cum trebuie să fie ajustat în organismul considerat pînă acum, pentru a nu avea o însemnătate hotărîtoare).

„La examinarea obiectului considerat aici este cu atît mai important să scoatem în evidenţă această latură, cu cît una dintre prejudecăţile frecvente şi extrem de periculoase constă în a înfăţişa reprezentanţa stărilor mai ales din punctul de vedere al *opoziţiei* sale faţă de guvern, ca şi cum aceasta ar fi poziţia ei esenţială. În mod organic, adică luat în totalitate, elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor nu se afirmă decît prin funcţia sa mijlocitoare. Prin aceasta însăşi opoziţia este redusă la o simplă aparenţă. Dacă această opoziţie, în măsura în care ea se manifestă, nu ar privi numai suprafaţa, ci ar deveni într-adevăr o opoziţie substanţială, statul ar merge spre propria sa dispariţie. — Un indiciu că opoziţia nu este de acest gen este, după natura lucrului, faptul că obiectele antagonismului îl constituie nu elementele esenţiale ale organismului de stat, ci lucruri mai speciale şi mai puţin importante, şi că pasiunea care se leagă totuşi de acest conţinut devine o luptă între partide care urmăresc un interes pur subiectiv, de exemplu posturi de conducere în stat".

În *adaos* se spune :

„Orînduirea de stat este în esenţă un sistem de mijlocire".

§ 303. „Starea socială *generală*, care se consacră *slujirii guvernului*, are menirea directă de a avea generalul ca scop al activităţii sale esenţiale ; în elementul alcătuit din *reprezentanţa stărilor* înăuntrul puterii legislative, *starea socială privată* ajunge la o *semnificaţie politică* şi la o activitate politică. Această stare socială privată nu poate să apară aici nici ca simplă masă nediferenţiată, nici ca mulţime descompusă în atomii ei, ci numai ca *ceea ce este dinainte*, adică diferenţiată în starea care se bazează pe raportul substanţial şi în starea care se bazează pe nevoile particulare şi pe munca prin care se obţine satisfacerea lor [...]. Numai în felul acesta ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul* statului se leagă în această privinţă în mod real cu generalul".

Aici ni se dă dezlegarea enigmei. „În elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor înăuntrul puterii legislative, *starea socială privată* ajunge la o *semnificaţie politică*". Se înţelege de la sine că *starea socială privată* ajunge la această semnificaţie potrivit cu ceea ce este ea, potrivit cu *funcţia ei în societatea civilă* (Hegel a definit mai sus starea socială gene-

rală ca fiind aceea care se consacră slujirii guvernului ; starea socială generală este reprezentată deci în puterea legislativă prin puterea guvernamentală).

Elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor este *semnificaţia politică a stării sociale private,* a stării sociale nepolitice, ceea ce constituie o contradictio in adjecto *, sau atunci, în starea socială descrisă de Hegel, *starea socială privată* (mai departe se vorbeşte, în general, despre o distincţie în cadrul stării sociale private) are o semnificaţie *politică. Starea socială privată* face parte din esenţa acestui stat, din politica lui. De aceea ea capătă, la Hegel, o *semnificaţie politică,* adică o semnificaţie cu totul alta decît cea reală.

În notă se spune :

„Aceasta se bate cap în cap cu o altă reprezentare curentă, potrivit căreia starea socială privată, chemată fiind să participe la treburile generale în sînul puterii legislative, trebuie să apară aici sub formă de *indivizi,* fie că aceştia aleg reprezentanţi pentru această funcţie, fie că fiecare vrea să-şi spună personal cuvîntul. Această concepţie atomistică, abstractă dispare chiar în familie, ca şi în societatea civilă, unde individul se manifestă pur şi simplu ca membru al unui tot general. Statul este însă în esenţă o organizaţie de astfel de membri care, *pentru sine,* sînt cercuri, şi nici un element nu trebuie să acţioneze în el ca o mulţime neorganică. *Marele număr* de persoane, ca indivizi — care sînt cuprinse de obicei în denumirea de popor —, constituie, ce-i drept, un *ansamblu,* dar numai ca *mulţime,* ca o masă informă a cărei mişcare şi acţiune nu ar putea fi, tocmai din această cauză, decît elementare, iraţionale, sălbatice şi înfricoşătoare".

„Reprezentarea care descompune din nou într-o mulţime de indivizi comunităţile existente în acele cercuri, îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere al *celei mai înalte generalităţi concrete,* menţine tocmai prin aceasta separaţia dintre viaţa civilă şi viaţa politică şi face ca aceasta din urmă, ca să zicem aşa, să plutească în aer, deoarece ea n-ar avea drept bază decît individualitatea abstractă a arbitrarului şi a opiniei, prin urmare ceva întîmplător şi nu ceva *solid* şi *legitim* în sine şi pentru sine".

„Cu toate că, în reprezentările aşa-ziselor teorii, *stările* societăţii *civile* în general şi *stările* considerate *din punct de vedere politic* sînt cît se poate de diferite, limba a menţinut această reunire care a existat de altfel mai înainte.

„Starea socială *generală* sau, mai exact, starea care se consacră *slujirii guvernului...*"

Hegel porneşte de la presupunerea că starea socială *generală* „stă în serviciul guvernului". El consideră inteligenţa generală ca „emanînd de la stare şi ca fiind permanentă".

---

* — contrazicere în determinare. — *Nota Trad.*

„În elementul alcătuit din *reprezentanţa stărilor* etc.", „Semnificaţia şi activitatea politică" a *stării private* sînt o semnificaţie şi o activitate *particulară* a acesteia. *Starea privată* nu se schimbă în *stare politică*, ci ca *stare privată* ea ajunge la activitatea şi semnificaţia ei politică. Ea nu are o activitate şi o semnificaţie politică pur şi simplu. Activitatea şi semnificaţia ei politică înseamnă *activitatea şi semnificaţia politică a stării private ca stare privată*. Starea privată poate intra, aşadar, în sfera politică numai pe baza *deosebirilor dintre stări în vigoare în societatea civilă. Deosebirea dintre stările* societăţii civile devine o deosebire politică.

Limba însăşi, spune Hegel, exprimă identitatea *stărilor societăţii civile* şi *a stărilor considerate din punct de vedere politic*, o „reunire" „care *exista* de altfel *mai înainte*" şi care — ar trebui să se conchidă — acum nu mai există.

Hegel găseşte că „ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul* statului se leagă în această privinţă în mod real cu generalul". *În felul acesta*, crede el, *se suprimă separaţia dintre „viaţa civilă şi cea politică" şi se afirmă „identitatea" lor.*

Hegel argumentează astfel :

„În acele cercuri" (familia şi societatea civilă) „există *comunităţi*". Cum se pot însă „descompune din nou într-o mulţime de indivizi" aceste comunităţi „îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere al *celei mai înalte generalităţi concrete*" ?

Este important să urmărim mai de aproape această expunere.

Culmea identităţii la Hegel era, după cum mărturiseşte el însuşi, *evul mediu*. Aici *stările societăţii civile* în general şi *stările în sensul politic* erau identice. Spiritul evului mediu ar putea fi caracterizat astfel : stările societăţii civile şi stările în sens politic erau identice, pentru că societatea civilă era societatea politică, pentru că principiul organic al societăţii civile era principiul statului.

Dar Hegel porneşte de la *separarea „societăţii civile"* de *„statul politic"*, pe care le consideră ca două opoziţii fixe, ca două sfere în mod real deosebite. Această separaţie există, ce-i drept, *în mod real*, în statul *modern*. Identitatea stărilor civile şi a celor politice era *expresia identităţii* societăţii civile şi a celei politice. Această identitate a dispărut. Hegel o presupune dispărută. „Identitatea stărilor civile şi a celor politice", dacă ar exprima adevărata stare de lucruri, nu *ar putea* fi deci decît o expresie a *separării* societăţii civile de cea po-

litică ! Sau, mai degrabă, numai *separarea* stărilor civile de cele politice exprimă *adevăratul* raport dintre societatea civilă şi cea politică *modernă*.

În al doilea rînd, Hegel vorbeşte aici despre stările *politice* într-un sens cu totul diferit de acela pe care-l aveau în evul mediu aceste stări *politice*, despre care el afirmă că erau identice cu *stările societăţii civile*.

Întreaga existenţă a stărilor sociale în evul mediu era o existenţă politică ; existenţa lor era existenţa statului. *Activitatea* lor *legislativă, aprobarea* de către ele *a impozitelor pentru imperiu* nu erau decît o emanaţie *specială* a semnificaţiei şi activităţii lor politice *generale*. Starea lor socială era statul lor. Raportul cu imperiul nu era decît un raport tranzacţional al acestor state diferite cu *naţionalitatea*, deoarece statul politic, spre deosebire de societatea civilă, nu era nimic altceva decît *reprezentarea naţionalităţii*. Naţionalitatea era le point d'honneur *, sensul politic κατ' ἐξοχήν**, al acestor diferite corporaţii etc., şi numai pentru naţionalitate se votau impozitele etc. Acesta era raportul stărilor legislative faţă de imperiu. Acelaşi rol îl aveau stările *în interiorul diferitelor principate. Principii, suveranii,* formau aici o stare *aparte* care se bucura de anumite privilegii, dar a cărei putere era în acelaşi timp îngrădită de privilegiile altor stări. (La greci, societatea civilă era *sclava* societăţii politice). *Activitatea legislativă* generală a stărilor societăţii civile nu însemna în nici un caz că *starea privată* căpăta prin aceasta o semnificaţie şi o activitate *politică ;* dimpotrivă, ea era doar o emanaţie a semnificaţiei şi activităţii lor politice *reale şi generale*. Funcţionarea lor ca putere legislativă nu era decît complementul puterii lor suverane şi guvernamentale (executive) ; era mai degrabă accesul lor la treburile absolut generale ca la o *chestiune privată*, trecerea lor la suveranitate ca la o *stare privată*. Stările societăţii civile erau în evul mediu ca *atare* şi stări legislative, pentru că ele *nu* erau stări private sau pentru că *stările private* erau stări politice. Stările evului mediu, ca elemente politice care reprezintă stările, nu au căpătat nici o determinare nouă. Ele nu au devenit *elemente politice* care reprezentau stările pentru că luau parte la legislaţie, ci luau parte la legislaţie pentru că erau elemente *politice* care reprezentau stările. Ce are însă comun aceasta şi *starea privată* a lui Hegel care, ca element *legislativ*, ajunge

* — chestiune de onoare. — *Nota Trad.*
** — prin excelenţă. — *Nota Trad.*

la un fel de bravură politică, la o stare extatică, la o semnificație și o activitate politică deosebită, izbitoare, excepțională ?

În această expunere se găsesc întrunite toate *contradicțiile* expunerii lui Hegel.

1. El a presupus *separarea* societății civile de statul politic (o stare de lucruri modernă) și a dezvoltat-o ca *moment necesar al ideii,* ca adevăr rațional absolut. El a prezentat statul politic în forma sa *modernă,* a *separației* diferitelor puteri. Statului real, *activ* el i-a dat drept corp birocrația căreia, ca spirit cunoscător, i-a subordonat materialismul societății civile. Generalul, existent în sine și pentru sine al statului, el l-a opus interesului particular și trebuințelor societății civile. Într-un cuvînt, el înfățișează peste tot *conflictul* dintre societatea civilă și stat.

2. Hegel opune statului politic societatea civilă ca *stare privată.*

3. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul puterii legislative este considerat de el ca un simplu *formalism politic* al societății civile, ca un *raport reflexiv al societății civile cu statul,* și anume ca un raport reflexiv care nu alterează *esența* statului. Raportul reflexiv este totodată suprema identitate dintre două elemente esențial diferite.

Pe de altă parte, Hegel vrea

1) ca societatea civilă, constituindu-se pe sine în element legislativ, să nu apară nici ca simplă masă nediferențiată, nici ca mulțime descompusă în atomii ei. El nu dorește *nici un fel* de separare *a vieții civile de cea politică.*

2) El uită că este vorba de un raport reflexiv și, din stările civile ca atare, el face stări politice ; însă, încă o dată, numai în raport cu puterea legislativă, așa încît chiar activitatea lor constituie o dovadă a separației.

Hegel face din *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* expresia *separației,* dar totodată acest element trebuie să fie reprezentantul unei identități care nu există. Hegel cunoaște separarea societății civile de statul politic ; el însă vrea ca înăuntrul statului să-și găsească expresia unitatea lui, și asta în așa fel ca stările societății civile ca atare să formeze în același timp elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul societății legislative (XIV, X [94]).

§ 304. „Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa determinare diferențierea stărilor existentă în sferele anterioare. Poziția sa, la început abstractă, adică poziția *extremei generalități empirice* față de principiul *puterii suverane* sau față de principiul *monarhic* în general — în care este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu

acest principiu, prin urmare în egală măsură şi *posibilitatea* unei opoziţii *ostile* —, această poziţie abstractă nu devine raport raţional (vezi nota la § 302) decît datorită faptului că *mijlocirea* sa parvine la existenţă. Aşa cum puterea guvernamentală şi-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca şi din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esenţial ca moment al termenului mediu".

§ 305. „Una dintre stările societăţii civile conţine în sine principiul care este apt pentru sine de a se constitui în această relaţie politică, şi anume starea moralităţii naturale care are ca bază viaţa de familie şi, în ceea ce priveşte subzistenţa ei, proprietatea funciară. Această stare are, prin urmare, în ceea ce priveşte specificul ei, o voinţă bazată pe ea însăşi şi — ceea ce constituie un element comun cu cel monarhic — determinarea naturală inerentă acesteia din urmă".

§ 306. „Această stare este mai precis constituită în ceea ce priveşte poziţia şi semnificaţia politică, în sensul că averea ei este tot atît de independentă de avuţia statului, pe cît este de independentă de nesiguranţa industriei, de setea de cîştig şi de nestatornicia posesiunii în general, după cum este independentă de favorul puterii guvernamentale, ca şi de favorul masei. Ea este asigurată chiar *faţă de propriul ei arbitrar* prin faptul că membrii acestei stări chemaţi să îndeplinească acest rol sînt privaţi de dreptul pe care-l au ceilalţi cetăţeni fie de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate, fie de a fi încredinţaţi că după moartea lor proprietatea va trece asupra copiilor, în raport cu dragostea ce le-o poartă ; averea devine astfel un *bun ereditar, inalienabil,* grevat de instituţia majoratului".

Adaos : „Această stare are o voinţă mai independentă. În ansamblul ei, starea proprietarilor de pămînt se împarte în două părţi : partea instruită a acestor proprietari şi starea ţărănească. Totodată, acestor două specii li se opune starea industrială ca stare dependentă de trebuinţe şi legată de ele, şi starea generală, care depinde în mod esenţial de stat. Siguranţa şi soliditatea acestei stări pot fi încă sporite prin instituţia majoratului, care nu este totuşi de dorit decît din punct de vedere politic, căci ea comportă un sacrificiu făcut în scop politic, pentru ca primul născut să aibă posibilitatea de a trăi independent. Justificarea majoratului constă în aceea că statul nu trebuie să conteze pe simpla posibilitate a unei anumite stări de spirit, ci pe necesitate. E adevărat că starea de spirit nu este legată de avere, dar conexiunea relativ necesară dintre ele constă în faptul că cel ce posedă o avere independentă nu este îngrădit prin condiţii exterioare şi, în felul acesta, poate avea o atitudine liberă şi poate acţiona nestînjenit spre binele statului. Acolo însă unde instituţiile politice lipsesc, instituirea majoratelor şi protecţia ce li se acordă nu reprezintă altceva decît nişte cătuşe puse libertăţii dreptului privat, fie că trebuie să i se adauge majoratului un sens politic, fie că această instituţie merge spre destrămarea ei".

§ 307. „Aşadar, dreptul acestei părţi a stării substanţiale este întemeiat, pe de o parte, pe p r i n c i p i u l n a t u r a l a l f a m i l i e i, dar în acelaşi timp acest principiu este deformat prin aspre sacrificii consimţite potrivit *scopului politic,* ceea ce are ca urmare faptul că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esenţială a acestei stări şi că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate şi este *îndreptăţită* la ea, prin *naştere,* independent de hazardul alegerii. Datorită acestui fapt, ea ocupă o poziţie solidă, substanţială între bunul plac subiectiv sau hazardul celor două extreme şi, purtînd

în sine [...] un simbol al momentului puterii suveranului, împarte totodată cu cealaltă extremă nevoile și drepturile, de altfel egale, și devine astfel, în același timp, un sprijin al tronului și al societății".

Recurgînd la o adevărată scamatorie, Hegel a reușit să deducă din ideea absolută pairii născuți, bunul ereditar etc., acest „sprijin al tronului și al societății".

Partea profundă a acestei dezvoltări constă în faptul că Hegel consideră separarea societății civile de societatea politică ca o *contradicție*. Eroarea lui constă însă în faptul că se mulțumește cu simpla aparență a soluționării acestei contradicții și că o consideră ca însăși esența lucrului, în timp ce *„așa-zisele teorii"* față de care el manifestă atîta dispreț cer *„separația"* stărilor civile de cele politice, — și o cer pe bună dreptate, căci ele exprimă prin aceasta un principiu al societății moderne în care elementul *politic care reprezintă stările* nu este nimic altceva decît expresia efectivă a raportului real dintre stat și societatea civilă, *separația* lor.

Hegel nu desemnează cu numele cunoscut lucrul de care este vorba aici. Aici diferendul se produce între regimul *reprezentativ* și acela *al stărilor*. Regimul reprezentativ constituie într-un anumit sens un pas înainte, căci el este expresia *deschisă, nefalsificată și consecventă a orînduirii de stat modern*. El reprezintă *contradicția nedeghizată*.

Înainte de a trece la examinarea chestiunii însăși, să mai aruncăm o privire asupra expunerii lui Hegel.

„În elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul puterii legislative, *starea privată* ajunge la o semnificație *politică*".

Mai sus (în nota la § 301) se spunea:

„Determinarea specifică a noțiunii de reprezentanță a stărilor trebuie de aceea căutată în faptul că în ea își află *existența* în *raport cu statul* [...] înțelegerea proprie și voința proprie a sferei care în această expunere am numit-o societatea civilă".

Rezumînd aceste definiții, rezultă că *„societatea civilă* este *starea privată"*, sau *starea privată* este starea nemijlocită esențială, concretă a societății civile. Numai în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative ajunge societatea civilă „la o semnificație politică și la o activitate politică". Aceasta este ceva nou care se adaugă la societatea civilă, o funcție *specială*, căci tocmai caracterul de *stare privată* al societății civile exprimă *opoziția* ei față de semnificația și activitatea politică, exprimă privațiunea sa de caracter politic, adică faptul că societatea civilă este în sine

şi pentru sine *lipsită* de semnificaţie politică şi de activitate politică. *Starea privată* este starea societăţii civile, sau societatea civilă este *starea privată*. De aceea Hegel şi exclude în mod consecvent „starea generală" din „elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor înăuntrul puterii legislative".

„Starea socială *generală* care se consacră *slujirii guvernului* are menirea directă de a avea generalul ca scop al activităţii sale esenţiale".

Societatea civilă, sau starea privată, nu are o asemenea menire; activitatea ei esenţială nu are menirea de a avea generalul ca scop; cu alte cuvinte, activitatea ei esenţială nu este o determinare a generalului, *nu este* o determinare *generală*. Starea privată este starea societăţii civile care se opune statului. Starea societăţii civile *nu este* o stare politică.

Considerînd societatea civilă drept stare privată, Hegel a declarat deosebirile de stare din sînul societăţii civile drept deosebiri *ne*politice şi a declarat că viaţa civilă şi viaţa politică sînt nu numai eterogene, dar chiar *opuse*. Ce spune el mai departe?

„Această stare socială privată nu poate să apară aici nici ca simplă masă nediferenţiată, nici ca mulţime descompusă în atomii ei, ci numai *ca ceea ce este dinainte*, adică diferenţiată în *starea* care se bazează pe raportul substanţial şi în *starea* care se bazează pe nevoile particulare şi pe munca prin care se obţine satisfacerea lor (§201 şi urm.). Numai în felul acesta ceea ce este într-adevăr particular în cadrul statului se leagă în această privinţă în mod real cu generalul" [§ 303].

Ca „simplă masă nediferenţiată", societatea civilă *(starea privată)* nu poate, ce-i drept, să apară în activitatea ei legislativă de reprezentanţă a stărilor, deoarece simpla „masă nediferenţiată" există numai în „închipuire", în „fantezie", iar nu şi în *realitate*. În realitate există numai mase întîmplătoare, mai mici sau mai mari (oraşe, tîrguri etc.). Aceste mase sau această masă *este* nu numai *în aparenţă*, dar *este* şi pretutindeni realiter* „o mulţime descompusă în atomii ei", şi sub această formă atomistică ea *trebuie* să apară şi să se manifeste în activitatea ei *politică* de reprezentanţă a stărilor. *Starea privată*, societatea civilă, nu poate să apară aici drept *„ceea ce este dinainte"*. Dar, de fapt, ce este ea dinainte? *O stare privată*, adică o opoziţie faţă de stat şi o separare de el. Pentru a ajunge la „o semnificaţie politică şi la o activitate politică", această stare privată trebuie, dimpotrivă, să renunţe la

* — în realitate. — *Nota Trad.*

a fi ceea ce este dinainte, adică să renunțe la a fi *stare privată*. Numai în felul acesta ea își dobîndește „semnificația *politică* și activitatea *politică*". Acest act politic reprezintă o transsubstanțiere totală. În acest act societatea civilă trebuie să se dezică complet de ea însăși ca societate civilă, ca stare privată, trebuie să afirme o latură a ființei sale care nu numai că nu are nimic comun cu existența civilă reală a esenței sale, dar îi este chiar direct opusă.

Aici se vădește în individul izolat ceea ce este *lege generală*. Societatea civilă și statul sînt separate unul de altul. Prin urmare, și cetățeanul statului este separat de cetățeanul considerat ca simplu membru al societății civile. Omul este astfel expus la o *dedublare esențială*. Ca *cetățean real*, el face parte dintr-o dublă organizație ; din organizația *birocratică* — și aceasta este o determinare formală exterioară a statului aflat în afara lui, a puterii guvernamentale care nu-l atinge nici pe cetățean și nici realitatea lui independentă — și din organizația *socială*, din organizația societății civile. Dar din aceasta din urmă el face parte, ca *individ particular*, în afara statului ; această organizație nu are nimic comun cu statul politic ca atare. Prima este o organizație de stat, a cărei materie o constituie întotdeauna cetățeanul. A doua este o *organizație civilă*, a cărei materie nu o constituie statul. În prima organizație, statul se comportă față de cetățean ca opoziție formală, în a doua cetățeanul însuși se comportă față de stat ca opoziție materială. Prin urmare, pentru a fi *un adevărat cetățean al statului*, pentru a ajunge la o semnificație și la o activitate politică, cetățeanul este obligat să iasă din cadrul realității sale civile, să facă abstracție de ea, să se retragă din toată această organizație în individualitatea sa, fiindcă unica existență pe care o găsește el pentru calitatea lui de cetățean al statului este *individualitatea* lui pur și simplu. Căci existența statului ca ocîrmuire se îndeplinește independent de el, iar existența cetățeanului în societatea civilă se îndeplinește fără stat. Numai în contradicție cu aceste *forme de comunitate unice* și numai ca *individ* poate fi el *cetățean al statului*. Existența lui ca cetățean al statului este o existență situată în afara oricărei *comunități* căreia el îi aparține în realitate ; este deci o existență pur *individuală*. „Puterea legislativă" ca „putere" nu este decît *organizația, corpul comun* pe care *trebuie* să-l capete această existență. Societatea civilă, starea privată, *nu* există ca *organizație de stat, înainte de* „puterea legislativă", și pentru ca această stare să

capete o existență sub această din urmă formă, este necesar ca *organizația* ei *reală*, viața ei civilă reală, să fie presupusă ca *neexistînd*, căci elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative are tocmai determinarea de a presupune *starea privată, societatea civilă*, ca *neexistînd*. Separația societății civile de statul politic apare în mod necesar ca separația cetățeanului *politic*, a cetățeanului statului, de societatea civilă, de propria și reala sa realitate empirică, căci, ca idealist al statului, el este o *cu totul altă ființă*, care *diferă* de realitatea sa, care se distinge de ea și îi este opusă. Societatea civilă stabilește aici, în propriul ei cadru, acel raport între stat și societatea civilă care, pe de altă parte, există ca *birocrație*. În elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, generalul devine realmente *pentru sine* ceea ce este *în sine*, adică *opusul particularului*. Pentru a dobîndi semnificație politică și activitate politică, cetățeanul trebuie să renunțe la starea lui, la societatea civilă, la *starea privată*, căci tocmai această *stare* se situează între *individ* și *statul politic*.

Dacă Hegel opune ansamblul societății civile, ca *stare privată*, statului politic, se înțelege de la sine că deosebirile *în cadrul* stării private — diferitele stări civile — nu au, în raport cu statul, decît o semnificație privată, iar nu una politică. Căci diversele stări civile nu sînt decît realizarea, existența unui *principiu*, a stării private ca principiu al societății civile. Dar dacă e nevoie să se renunțe la principiu, se înțelege de la sine că dedublările *din interiorul* acestui principiu există și *mai puțin* pentru statul politic.

„Numai în felul acesta — spune Hegel la sfîrșitul paragrafului citat — ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul statului* se leagă în această privință în mod real cu generalul".

Însă Hegel confundă aici statul, ca ansamblu al existenței unui popor, cu statul politic. Acest particular de care vorbește el nu este atît *„particular în cadrul* statului", cît mai de grabă *„particular în afara* statului", și anume în afara statului politic. Acest particular nu numai că nu este „particularul în cadrul statului", dar el este chiar *„irealitatea* statului". Hegel vrea să dezvolte teza că stările societății civile sînt stări politice, și, pentru a dovedi acest lucru, el presupune că stările societății civile reprezintă „particularizarea statului politic", adică teza că societatea civilă este societatea politică. Expresia „particularul *în cadrul* statului" nu poate avea aici alt sens decît acela de „particularizare a sta-

tului". Conştiinţa încărcată îl împinge pe Hegel să aleagă această expresie imprecisă. El însuşi nu numai că a dezvoltat punctul de vedere contrar acestuia, dar îl şi confirmă, între altele, în acest paragraf, calificînd societatea civilă drept „stare privată". De asemenea foarte circumspectă este atunci şi afirmaţia că particularul *„se leagă"* cu generalul. Legate pot fi lucrurile cele mai eterogene. Însă aici nu este vorba de o *trecere* treptată, ci de o *transsubstanţiere,* şi această prăpastie peste care sare Hegel aici — demonstrînd astfel existenţa ei — nu este înlăturată prin faptul că închide ochii în faţa ei.

În notă Hegel spune:

„Aceasta se bate cap în cap cu *o* altă reprezentare curentă etc.". Am arătat în ce măsură această reprezentare curentă este în mod consecvent şi necesar o „reprezentare necesară în actuala etapă de dezvoltare a poporului" şi în ce măsură reprezentarea hegeliană, deşi foarte curentă în anumite cercuri, nu este prin aceasta mai puţin falsă. Revenind la reprezentarea curentă, Hegel spune:

„Această concepţie atomistică, abstractă dispare chiar în familie" etc. etc. „Statul este însă" etc. Această concepţie este, desigur, abstractă, dar ea este „abstracţia" statului politic, aşa cum l-a prezentat însuşi Hegel. Această concepţie este de asemenea atomistică, dar aici e vorba de atomistica societăţii însăşi. „Concepţia" nu poate fi concretă cînd *obiectul* ei este „abstract". Atomistica în care se precipită societatea civilă prin *actul* său *politic* reiese în mod necesar din faptul că comunitatea omenească, esenţa comunistă în care există individul, societatea civilă izolată de stat, sau *statul politic,* este o *abstracţie* a acestei societăţi.

Această concepţie atomistică, cu toate că dispare chiar în familie şi poate (??) şi în societatea civilă, apare din nou în statul politic tocmai pentru că acesta este *o* abstracţie a familiei şi a societăţii civile. Reciproca este de asemenea adevărată. Prin simpla declaraţie că acesta este un *fenomen straniu,* Hegel nu a suprimat *înstrăinarea* celor două sfere menţionate *.

„Reprezentarea — spune el mai departe — care descompune din nou într-o mulţime de indivizi c o m u n i t ă ţ i l e e x i s t e n t e în acele cercuri, îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere *al celei mai înalte generalităţi concrete,* m e n ţ i n e tocmai

* Joc de cuvinte: Das Befremdliche — straniul, die Entfremdung — înstrăinarea. — *Nota Trad.*

prin aceasta separaţia dintre viaţa civilă şi viaţa politică şi face ca aceasta din urmă, ca să zicem aşa, să plutească în aer, deoarece ea n-ar avea drept bază decît individualitatea abstractă a arbitrarului şi a opiniei, prin urmare ceva întîmplător şi nu ceva *solid* şi *legitim* în sine şi pentru sine" [§ 303].

Această reprezentare nu *menţine* separaţia dintre viaţa civilă şi cea politică ; ea nu este decît *reprezentarea unei separaţii într-adevăr existente.*

Nu această reprezentare face ca viaţa politică să plutească în aer, ci viaţa politică este o *viaţă aeriană,* o regiune eterică a societăţii civile.

Să examinăm acum sistemul *stărilor* şi sistemul *reprezentativ.*

Progresul istoric a dus la transformarea *stărilor politice* în stări *sociale,* astfel că, după cum creştinii sînt egali în cer şi neegali pe pămînt, diferiţii membri ai poporului sînt *egali* în cerul lumii lor politice şi neegali în existenţa lor pămîntească, în *viaţa* lor *socială.* Procesul propriu-zis de transformare a *stărilor politice* în *stări civile* a avut loc în *monarhia absolută.* Birocraţia a fost aceea care a afirmat ideea unităţii statului împotriva diferitelor state în stat. Dar, chiar alături de birocraţia puterii guvernamentale absolute, *deosebirile sociale* ale stărilor rămîn tot deosebiri politice, *deosebiri politice în interiorul* birocraţiei puterii guvernamentale absolute şi alături de ea. Abia revoluţia franceză a desăvîrşit procesul de transformare a stărilor *politice* în stări *sociale* sau, cu alte cuvinte, a făcut din *deosebirile de stare* ale societăţii civile deosebiri exclusiv *sociale,* deosebiri ale vieţii private, lipsite de importanţă pentru viaţa politică. Prin aceasta a fost desăvîrşit procesul separării vieţii politice de societatea civilă.

În acelaşi timp stările societăţii civile au suferit şi ele schimbări : societatea civilă, prin însăşi separarea ei de societatea politică, a devenit, la rîndul ei, alta. *Starea,* în sensul medieval al cuvîntului, nu a supravieţuit decît în interiorul birocraţiei însăşi, unde poziţia civilă şi poziţia politică a individului sînt nemijlocit identice. Birocraţiei i se opune societatea civilă ca *stare privată.* Deosebirea dintre stări nu mai este aici o deosebire a *trebuinţelor* şi a *muncii* în calitatea lor de corpuri autonome. Singura deosebire generală, *superficială şi formală* care mai există aici este aceea dintre *oraş* şi *sat.* Dar în însuşi cadrul societăţii această deosebire s-a dezvoltat în cercuri mobile, de loc fixe, al căror principiu este *arbitrarul. Banii* şi *instrucţiunea* sînt criteriile prin-

cipale. Dar despre asta vom vorbi nu aici, ci în critica concepției lui Hegel cu privire la societatea civilă. Deocamdată menționăm că în societatea civilă starea nu are ca principiu nici trebuința, deci un element natural, nici politica. Avem de-a face aici cu o diviziune de mase care se formează în mod trecător, care apar ca ceva arbitrar și *nu* îmbracă forma de organizație.

Caracteristic este aici doar faptul că *lipsa de orice posesiune* și *starea socială* a muncii *nemijlocite,* a muncii concrete, formează nu atît o stare în societatea civilă, cît mai degrabă terenul pe care se sprijină și se mișcă cercurile acestei societăți. Stare propriu-zisă, în care poziția politică și poziția civilă coincid, nu este decît aceea a *membrilor puterii guvernamentale.* Actuala stare a societății își manifestă deosebirea ei față de starea precedentă a societății civile fie și numai prin faptul că ea nu mai reprezintă o legătură comună, o comunitate a indivizilor. Depinde în parte de întîmplare, în parte de munca cu care se îndeletnicește etc. faptul dacă individul va rămîne sau nu în starea sa socială, *stare* care nu este decît determinarea *exterioară* a individului, deoarece ea nu decurge nici din esența muncii individului și nici nu se raportează la acesta ca o comunitate obiectivă, organizată după legi fixe și avînd cu el relații fixe. Dimpotrivă, actuala stare socială nu se află în nici o relație *reală* cu activitatea substanțială a individului, cu *starea* lui *reală.* Medicii nu alcătuiesc o stare specială în societatea civilă. Un negustor aparține unei alte stări, are o altă *poziție socială* decît alt negustor. Așa cum societatea civilă s-a despărțit de societatea politică, societatea civilă s-a divizat și ea înăuntrul ei, în *stare* socială și poziție *socială,* deși între acestea două există anumite raporturi. Principiul stării civile sau al societății civile îl constituie *consumația* sau *capacitatea de consumație.* În semnificația sa politică, membrul societății civile se detașează de starea sa socială, de poziția lui reală în viața particulară ; numai aici capătă o semnificație calitatea lui de om ; cu alte cuvinte, numai aici determinarea lui ca membru al statului, ca ființă socială, apare ca determinarea lui *omenească.* Căci toate celelalte determinări ale lui în societatea civilă *apar* ca *neesențiale* pentru om, pentru individ, ca determinări *exterioare,* care — e drept — sînt necesare existenței lui în general, adică sînt necesare ca legături cu întregul, dar sînt legături de care el se poate lepăda tot așa de bine pe urmă. (Actuala societate civilă este principiul con-

secvent aplicat al *individualismului*; existența individuală este scopul final; activitatea, munca, conținutul etc. nu sînt *decît* mijloace).

Orînduirea bazată pe stări, acolo unde ea nu este o tradiție a evului mediu, reprezintă încercarea de a-l arunca pe om — în parte în însăși sfera politică — înapoi în limitele strîmte ale sferei sale private, de a face din particularitatea lui conștiința lui substanțială și, datorită faptului că sub raport politic există o diferență între stări, de a face din această diferență și o diferență socială.

Omul real este *omul privat* al actualei orînduiri de stat.

Starea are, în general, semnificația că *diferența, separația* constituie *existența de bază* a individului. Felul lui de viață, caracterul activității lui etc., în loc să facă din individ un membru al societății, o funcție a societății, fac din el o *excepție* a societății, devin un privilegiu al lui. Faptul că această *diferență* nu este pur și simplu o diferență *individuală,* ci se solidifică în forma unei *comunități,* stări, corporații, nu numai că nu anulează caracterul de exclusivitate propriu acestei diferențieri, dar este mai degrabă expresia acestei exclusivități. În loc să fie o funcție a societății, funcția individuală se transformă mai degrabă, dintr-o funcție individuală, într-o societate autonomă.

Starea nu numai că se bazează pe *separația* care are loc în sînul societății ca lege dominantă, dar ea îl separă pe om de ființa lui generală, face din el un animal care coincide direct cu determinarea sa particulară. Evul mediu este *perioada animală* a istoriei omenirii, el este zoologia acesteia.

Vremea noastră, *civilizația,* comite greșeala inversă. Ea separă de om — ca ceva pur *exterior,* material — ființa lui *concretă.* Ea nu consideră conținutul omului drept realitatea lui adevărată.

De această chestiune ne vom ocupa mai îndeaproape în capitolul „societatea civilă".

Să trecem acum la

§ 304. „Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa semnificație * diferențierea stărilor existentă în sferele anterioare".

Am arătat adineaori că „diferențierea stărilor existentă în sferele anterioare" nu are nici o semnificație pentru sfera po-

* La Hegel: determinare. — *Nota Red.*

litică sau are doar semnificația unei diferențieri private, deci nepolitice. După Hegel însă ea nu-și are aici nici „semnificația" ei „existentă" (semnificația pe care o are în societatea civilă), ci „elementul politic care reprezintă stările", incluzînd în sine diferența, afirmă ființa lui, iar această diferență, cufundată în sfera politică, capătă o semnificație „proprie", care *nu-i* aparține ei însăși, ci *elementului politic* care reprezintă stările.

Pe vremea cînd diferențierea societății civile avea încă un caracter politic și statul politic era societatea civilă, această *separație*, această *dublă* semnificație a stărilor nu exista încă. Stările nu *însemnau una* în lumea civilă și *alta* în lumea politică. Ele nu dobîndiseră o *semnificație* deosebită în lumea politică, ci *își aveau semnificația lor proprie*. Dualismul societății civile și al statului politic, pe care orînduirea *bazată pe stări* crede că-l înlătură printr-o *întoarcere la trecut*, se manifestă în însăși această orînduire în așa fel, încît *diferențierea stărilor* (diviziunea internă a societății civile) capătă o altă semnificație în sfera *politică* decît în cea civilă. La prima vedere avem de-a face aici cu o identitate, cu *același subiect*, însă cu determinări *esențial diferite;* deci, în realitate, cu un *dublu* subiect. Și această *identitate iluzorie* (ea este iluzorie prin simplul fapt că *subiectul real*, omul, rămîne identic cu sine însuși și nu-și pierde identitatea sa în diferitele determinări ale ființei sale, dar aici omul nu apare ca subiect, ci este identificat cu un predicat oarecare — starea ; în același timp se afirmă că, în această *determinare determinată* și într-o *altă* determinare, în calitate de această anumită ființă limitată exclusivă, omul este *altceva* decît această ființă limitată), această identitate iluzorie este menținută în mod artificial prin reflexie numai datorită faptului că, pe de o parte, deosebirii dintre stări în sfera societății civile i se atribuie o determinare care trebuie să-i vină numai din sfera politică și că, pe de altă parte, deosebirea dintre stări primește, dimpotrivă, în sfera politică o determinare care provine nu din sfera politică, ci de la subiectul sferei civile. Pentru a reprezenta unul și același subiect limitat — o stare determinată (deosebirea dintre stări) — ca subiectul esențial a două predicate, sau pentru a demonstra identitatea celor două predicate, amîndouă sînt mistificate și considerate în dualitatea lor iluzorie, nedeterminată.

Unul și același subiect e luat în *semnificații* diferite, însă semnificația nu este aici autodeterminare, ci o determinare

alegorică, substituită. S-ar putea lua pentru aceeaşi semnificaţie un alt subiect concret, iar pentru acelaşi subiect o altă semnificaţie. Semnificaţia pe care o capătă în sfera politică deosebirea civilă dintre stări nu e condiţionată de această deosebire, ci de sfera politică, şi această deosebire ar fi putut avea aici şi o altă semnificaţie, cum de altfel s-au şi petrecut lucrurile în istorie. Şi viceversa. Acesta este un mod *necritic, mistic* de *a interpreta* o *concepţie veche despre lume* în sensul unei concepţii noi, interpretare care face din ea ceva jalnic şi hibrid, în care forma înşală semnificaţia şi semnificaţia înşală forma şi în care nici forma nu-şi capătă semnificaţia şi forma ei reală, după cum nici semnificaţia nu ajunge la forma şi la semnificaţia ei reală. Acest mod *necritic* de a privi lucrurile, acest misticism constituie un fel de enigmă a formelor moderne de orînduire de stat (şi κατ' ἐξοχήν a orînduirii bazate pe stări), precum şi misterul filozofiei hegeliene, în special al *filozofiei dreptului* şi al *filozofiei religiei.*

Cel mai bun mijloc de a ne debarasa de această iluzie este de a considera semnificaţia drept ceea ce este, adică drept *determinarea propriu-zisă*, apoi de a face din această semnificaţie ca atare subiect şi de a ne convinge, prin comparaţie, dacă cumva subiectul care *pretinde* că-i aparţine este *predicatul* său *real*, dacă el reprezintă esenţa şi adevărata realizare a acestei semnificaţii.

„Poziţia sa" (a elementului politic), care reprezintă stările, „la început abstractă, adică poziţia extremei *generalităţi empirice* faţă de *principiul puterii suverane* sau faţă de *principiul monarhic* în general — în care este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu acest principiu, prin urmare în egală măsură şi *posibilitatea* unei opoziţii *ostile* —, această poziţie abstractă nu devine raport raţional *(deducţie,* vezi nota la § 302) decît datorită faptului că *mijlocirea* sa parvine la existenţă".

Am văzut că stările împreună cu puterea guvernamentală formează termenul mediu între principiul monarhic şi popor, între voinţa statului aşa cum există ea ca voinţă empirică *unică* şi voinţa statului aşa cum există ea ca *numeroase* voinţe empirice, între *individualitatea empirică* şi *generalitatea empirică*. Determinînd voinţa societăţii civile ca *generalitate empirică*, Hegel a fost nevoit să determine voinţa suverană ca *individualitate empirică*, însă acest *contrast* nu este exprimat de el în toată ascuţimea sa.

Hegel continuă :

„Aşa cum puterea guvernamentală şi-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca şi din partea

stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu".

Dar adevăratele contrarii sînt suveranul și societatea civilă. Și noi am văzut că poporul atribuie elementului alcătuit din reprezentanța stărilor aceeași semnificație pe care suveranul o atribuie puterii guvernamentale. Așa cum puterea guvernamentală *se răsfrînge* într-un sistem complicat de circuite, la fel și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor *se condensează* într-o miniatură, căci monarhia constituțională nu se poate înțelege decît cu *poporul en miniature*. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este, din partea societății civile, absolut *aceeași abstracție a statului politic* ca și puterea guvernamentală din partea suveranului. În felul acesta se pare că mijlocirea s-a stabilit în mod complet. Ambele extreme au renunțat la rigiditatea lor, au trimis una în întîmpinarea celeilalte focul existenței lor particulare, și *puterea legislativă*, ale cărei elemente sînt atît puterea guvernamentală cît și stările, pare a nu avea nevoie să lase mijlocirea să parvină abia la existență, ci reprezintă ea însăși *mijlocirea care a parvenit la existență*. Hegel, de altfel, a și caracterizat acest *element, alcătuit din reprezentanța stărilor în conexiune cu puterea guvernamentală*, ca *termen mediu* între popor și suveran (de asemenea el a definit elementul alcătuit din reprezentanța stărilor ca termenul mediu între societatea civilă și guvern etc.). Așadar, raportul rațional, *concluzia*, pare să fie gata. *Puterea legislativă*, termenul mediu, este un *mixtum compositum* din ambele extreme: din principiul monarhic și din societatea civilă, din individualitatea empirică și din generalitatea empirică, din subiect și din predicat. Hegel concepe în general *concluzia* ca un termen mediu, ca un *mixtum compositum*. Se poate afirma că, în expunerea raționamentului său, se manifestă întreaga transcendență și dualismul mistic al sistemului său. Termenul mediu este fierul de lemn, opoziția camuflată dintre generalitate și individualitate.

Să remarcăm mai întîi, în legătură cu întreagă această expunere, că „mijlocirea" pe care Hegel vrea s-o instituie aici este o cerință a sa pe care o deduce nu din *esența puterii legislative*, din propria ei determinare, ci, dimpotrivă, o deduce luînd în *considerare* o *existență* situată în afara determinării ei esențiale. Aceasta este o *construcție bazată pe o considerație*. Mai ales în expunerea puterii legislative, el ține seamă de existența unui terț. Iată de ce atenția lui Hegel este îndreptată în special asupra *construcției existenței formale a pu-*

terii legislative. Puterea legislativă este construită într-o manieră foarte *diplomatică.* Aceasta decurge din poziţia *falsă,* iluzorie, κατ' ἐξοχήν * *politică,* pe care o ocupă puterea legislativă în statul modern (al cărui interpret este Hegel). Rezultă în mod firesc că acest stat nu este un stat *adevărat,* deoarece în el *determinările statului,* din care face parte puterea legislativă, nu trebuie considerate în sine şi pentru sine, teoretic, ci practic ; ele nu trebuie considerate ca forţe independente, ci ca forţe împovărate de un contrar, nu după natura lucrului, ci după reguli convenţionale.

Aşadar, elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor ar trebui să constituie propriu-zis, „în conexiune cu puterea guvernamentală", termenul mediu între voinţa individualităţii empirice — suveranul — şi voinţa generalităţii empirice — societatea civilă. Însă, *de fapt,* realiter „poziţia *sa*" este „o poziţie la început abstractă, adică poziţia *extremei generalităţi empirice* faţă de principiul *puterii suverane* sau faţă de *principiul monarhic* în general — în care este cuprinsă numai posibilitatea acordului cu acest principiu, prin urmare în egală măsură şi *posibilitatea unei opoziţii ostile*" —, această poziţie este „o poziţie abstractă", după cum remarcă pe bună dreptate Hegel.

La prima vedere se pare că nici „*extrema generalităţii empirice*", nici „principiul puterii suverane sau principiul monarhic", extrema individualităţii empirice, nu se opun unul altuia. De fapt, stările au primit *mandat* din partea societăţii civile în aceeaşi măsură în care puterea guvernamentală *acţionează* din împuternicirea suveranului. După cum principiul puterii suverane încetează în puterea guvernamentală de a mai fi extrema individualităţii empirice şi renunţă mai degrabă la voinţa *„lipsită de temei"* şi coboară pînă la *„finitatea"* cunoaşterii, la responsabilitatea gîndirii, la fel şi în elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor societatea civilă nu mai apare ca generalitatea emipirică, ci un tot bine determinat, care a adoptat în aceeaşi măsură „sensul şi spiritul statului şi al guvernului cît şi al intereselor cercurilor particulare şi al individzilor" (§ 302). În ediţia ei în miniatură, adică în reprezentanţa pe stări, societatea civilă a încetat de a mai fi „generalitatea empirică". Dimpotrivă, ea a coborît la rangul unei comisii, cu un număr de membri bine determinat, şi dacă în puterea guvernamentală suveranul şi-a dat o generalitate em-

* — mai ales. — *Nota Trad.*

pirică, apoi, și societatea civilă a căpătat în stări caracterul unei individualități sau particularități empirice. Amîndouă au devenit particularități.

Singura opoziție care ar mai fi posibilă aici pare aceea dintre cele două reprezentanțe ale celor două voințe ale statului, dintre cele două emanații, dintre *elementul* puterii legislative *alcătuit din reprezentanța stărilor* și *elementul guvernamental*; în consecință, *se pare că în însuși cadrul puterii legislative există* o opoziție. Mijlocirea „*comună*" pare de altfel anume adecvată pentru ca ambele elemente să se ia de păr. În elementul guvernamental al puterii legislative, individualitatea empirică, inaccesibilă a suveranului *a coborît* pe pămînt, întruchipîndu-se într-un număr oarecare de persoane limitate, tangibile, responsabile, în timp ce prin elementul alcătuit din reprezentanța stărilor societatea civilă *s-a înălțat* pînă în slava cerului, întruchipîndu-se într-un număr oarecare de oameni politici. Ambele laturi și-au pierdut caracterul imperceptibil. Puterea suverană și-a pierdut *individualitatea empirică* inaccesibilă, exclusivă, iar societatea civilă — *generalitatea empirică* inaccesibilă, vagă. Prima și-a pierdut rigiditatea, iar a doua fluiditatea ei. În felul acesta se constată că în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, pe de o parte, și în elementul guvernamental al puterii legislative, pe de altă parte, — în aceste două elemente care trebuiau să servească împreună ca mijlocitoare între societatea civilă și suveran — *opoziția* s-a întețit pînă într-atît încît a devenit o opoziție combativă, și chiar o *contradicție de neîmpăcat*.

În consecință, această „*mijlocire*" — cum just arată Hegel — are neapărată nevoie ca „*mijlocirea ei* să parvină la *existență*". Căci ea însăși reprezintă mai degrabă existența contradicției decît a împăcării.

Afirmația lui Hegel că această mijlocire este realizată de *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* pare lipsită de orice temei. El spune:

„Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu".

Dar am văzut că Hegel opune aici în mod arbitrar și inconsecvent, în calitate de extreme, suveranul și stările. Așa

cum puterea guvernamentală deţine această determinare de la puterea suverană, la fel şi elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor o deţine de la societatea civilă. Stările nu numai că se situează împreună cu puterea guvernamentală între suveran şi societatea civilă, dar ele se situează şi între guvern în general şi popor (§ 302). Ele fac din partea societăţii civile mai mult decît face puterea guvernamentală din partea puterii suverane, deoarece aceasta merge pînă la a se opune ea însăşi poporului. Prin aceasta, aşadar, este umplută în întregime măsura mediaţiei. De ce să fie împovăraţi aceşti măgari de un număr şi mai mare de saci ? De ce să fie nevoit elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor să servească pretutindeni drept punte a măgarilor, chiar şi între el însuşi şi adversarul său ? De ce este el pretutindeni întruchiparea jertfirii de sine ? Trebuie el oare să-şi taie singur o *mînă* pentru ca să nu opună rezistenţă *cu ambele mîini* adversarului său, elementului guvernamental al puterii legislative ?

La aceasta trebuie adăugat că, la început, Hegel a dedus stările din corporaţii, din deosebirile dintre stările sociale etc., tocmai pentru ca ele să nu fie „o simplă generalitate empirică", şi acum, dimpotrivă, face din ele „o simplă generalitate empirică" pentru a deduce din ele deosebirile dintre stări ! Aşa cum suveranul ţine legătură cu societatea civilă prin Hristosul acestei societăţi — puterea guvernamentală —, la fel şi societatea civilă ţine legătură cu suveranul prin preoţii ei — reprezentanţii stărilor.

Rolul extremelor — puterea suverană (individualitatea empirică) şi societatea civilă (generalitatea empirică) — pare că trebuie să fie mai degrabă acela de a servi ca mijlocitor între „mijlocirile lor". Aceasta cu atît mai mult cu cît „unul dintre adevărurile logice cele mai importante constă în aceea că un anumit moment, care, fiind în opoziţie, ocupă poziţia uneia dintre extreme, încetează de a mai fi o extremă şi devine un moment *organic,* fiind în acelaşi timp *termenul mediu"* (notă la § 302). Pe cît se pare, societatea civilă nu poate să-şi asume acest rol, deoarece *ea însăşi,* ca extremă, nu-şi are locul în „puterea legislativă". Cealaltă extremă, care se găseşte *ca atare* înăuntrul puterii legislative — şi anume principiul suveran —, trebuie, pe cît se pare, să joace rolul de mediator între elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor şi elementul guvernamental. Principiul monarhic are, pe cît se pare, calităţile necesare pentru aceasta, întrucît el reprezintă, pe de o parte, ansamblul statului, deci

și societatea civilă, și în special întrucît acestui principiu și stărilor le este comună „individualitatea empirică" a voinței, deoarece generalitatea empirică există în realitate numai ca individualitate empirică. Totodată acest principiu, spre deosebire de puterea guvernamentală, nu se opune societății civile numai ca simplă *formulă*, ca o *conștiință* a statului. El însuși *este* statul, el are comun cu societatea civilă elementul *material, natural.* Pe de altă parte, suveranul este capul și reprezentantul puterii guvernamentale. (Hegel, care pune totul cu capul în jos, face din puterea guvernamentală reprezentantul, emanația suveranului. Intrucît prin idee, a cărei existență o constituie — după părerea lui — suveranul, Hegel nu are în vedere ideea reală a puterii guvernamentale, nu puterea guvernamentală ca idee, ci subiectul ideii absolute care își are existența *corporală* în suveran, puterea guvernamentală devine o *perpetuare mistică a sufletului care există* în trupul său *(în trupul suveranului).*

Suveranul ar trebui deci să constituie în cadrul puterii legislative termenul mediu între puterea guvernamentală și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor. Dar puterea guvernamentală constituie termenul mediu între suveran și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, iar elementul alcătuit din reprezentanța stărilor formează termenul mediu între suveran și societatea civilă. Cum poate suveranul să facă pe mijlocitorul între niște elemente de a căror mijlocire are el însuși nevoie pentru a nu fi o extremă unilaterală? Aici se vădește toată absurditatea acestor extreme, care joacă, alternativ, cînd rolul de extremă, cînd rolul de termen mediu. Ele sînt niște capete de Ianus, care arată cînd o parte, cînd cealaltă și care, privite din față, au altă înfățișare decît din spate. Ceea ce a fost definit la început ca termen mediu între două extreme apare acum ca extremă, și una din cele două extreme care, prin mijlocirea termenului mediu menționat, era legată de cealaltă, apare acum, la rîndul ei, ca termen mediu (și anume *în distincția ei* de cealaltă extremă) între extrema opusă ei și aceea care joacă rolul de termen mediu. Avem de-a face aici cu un schimb reciproc de servicii; e ca atunci cînd un al treilea se interpune între doi oameni care se ceartă și apoi unul dintre aceștia se interpune între acest terț și celălalt. Aici se repetă povestea cu soțul și soția care se certau și medicul care voia să facă pe mijlocitorul între ei, dar lucrurile au luat o asemenea întorsătură că femeia a trebuit, pe urmă, să facă pe mijlocitoarea între medic și soțul

ei, iar soţul — pe mijlocitorul între soţia sa şi medic. Aceasta ne aminteşte de leul din „Visul unei nopţi de vară", care exclamă: „Sînt leu şi nu sînt leu, sînt Snug". La fel şi aici, fiecare extremă este cînd leul opoziţiei, cînd Snug-ul mijlocirii. Cînd una din extreme exclamă: „Acum eu sînt termenul mediu!", ea devine intangibilă pentru celelalte două elemente şi fiecare din ele poate să se ia la harţă doar cu aceea care a fost extremă. După cum se vede, avem de-a face cu o companie cu înclinaţii războinice, dar ai cărei membri se tem prea mult de vînătăi pentru a se lua la harţă cu adevărat, şi cei doi parteneri care sînt gata să se bată se aranjează în aşa fel ca loviturile să le primească cel de-al treilea, care intervine ca termen mediu; dar iată că unul dintre cei doi ia rolul celui de-al treilea, şi astfel, din pricina prudenţei excesive, lupta rămîne nedecisă. Acest sistem de mijlocire seamănă şi cu omul care vrea să-şi bată adversarul, dar este silit în acelaşi timp să-l apere de loviturile altor adversari, şi care, ocupat în două direcţii, nu mai reuşeşte să facă nimic. E curios că Hegel, care a redus această absurditate a mijlocirii pînă la expresia ei logică abstractă — în consecinţă nealterată, improprie pentru orice tranzacţie —, o prezintă în acelaşi timp ca un *mister speculativ* al logicii, ca un raport raţional, ca o deducţie. Între nişte extreme reale nu poate avea loc mijlocire tocmai pentru că sînt adevărate extreme. De altfel, ele n-au nevoie de nici un fel de mijlocire, căci sînt de natură contrară. Nu au nimic comun, nu simt nici o atracţie reciprocă şi nu se completează una pe alta. O extremă nu cuprinde în sînul ei dorul după cealaltă, nevoia de ea, anticiparea celeilalte. (Dar tocmai în faptul că Hegel tratează elementele abstracte ale raţionamentului — generalitatea şi individualitatea — ca pe nişte opoziţii reale se manifestă dualismul fundamental al logicii lui. Restul priveşte critica logicii hegeliene).

Împotriva celor spuse aici s-ar putea obiecta la prima vedere: les extrêmes se touchent *; polul nord şi polul sud se atrag, sexul feminin şi sexul masculin de asemenea, şi numai prin îmbinarea diferenţelor lor extreme ia naştere omul.

Pe de altă parte, orice extremă *este* propriul ei contrariu. *Spiritualismul* abstract este un *materialism abstract; materialismul abstract* este *spiritualismul abstract* al materiei.

La prima obiecţie se poate răspunde: polul nord şi polul sud sînt, amîndoi, *poli; esenţa* lor este identică; la fel şi

* — extremele se ating. — *Nota Trad.*

sexul *feminin* și sexul *masculin* formează una și aceeași *specie*, o singură *ființă*: ființa umană. Nordul și sudul sînt determinări opuse *ale uneia și aceleiași* esențe, diferența unei *esențe* pe *treapta cea mai înaltă a dezvoltării ei*. Ele reprezintă esența *diferențiată*. Ele sînt ceea ce sînt *numai* ca determinare *distinctă*, și anume ca *această* determinare distinctă a esenței. *Adevărate* extreme *reale* ar fi polul și non-polul, genul uman și genul *neuman*. Într-un caz diferența este o *diferență de existență*, în celălalt caz — o diferență între *esențe*, diferența a *două* esențe. Cît despre cea de-a doua obiecție, determinarea principală constă în faptul că *o noțiune* (existența etc.) este concepută în mod *abstract*, că această noțiune are semnificație nu ca ceva independent, ci ca *abstracția* unui altceva și numai ca această *abstracție*. Așa, de exemplu, spiritul nu este altceva decît *abstracția* materiei. Astfel se înțelege de la sine că această noțiune, tocmai pentru că sus-zisa formă trebuie să constituie conținutul ei, reprezintă, dimpotrivă, *contrariul său abstract*, obiectul din care este abstras, în abstracția lui. În exemplul dat de noi, esența reală a obiectului este, prin urmare, materialismul abstract. Dacă *deosebirea* din cadrul existenței *unei* esențe nu ar fi fost confundată în parte cu *abstracția devenită de sine stătătoare* (bineînțeles nu a unui alt lucru, ci, de fapt, propria abstracție), în parte cu opoziția *reală* a unor esențe care se exclud reciproc, s-ar fi putut evita o întreită eroare: 1) faptul că orice abstracție și orice unilateralitate se consideră adevărată pentru motivul că numai extremele sînt adevărate, și în consecință un principiu sau altul apare ca o simplă abstracție a altui lucru, în loc să se prezinte ca o totalitate în sine; 2) faptul că *adîncirea* opozițiilor *reale*, transformarea lor în extreme, este considerată ca ceva păgubitor care, pe cît se poate, trebuie împiedicat, cînd de fapt această transformare nu înseamnă altceva decît autocunoașterea lor și, într-o măsură egală, dorința lor aprigă de a provoca bătălia decisivă; 3) faptul că se încearcă să se ajungă la mijlocirea lor. Căci, oricît s-ar prezenta cele două extreme ca reale în existența lor și ca extreme, totuși însușirea de a fi extremă este inerentă numai uneia dintre ele, în timp ce pentru cealaltă nu are *semnificația unei adevărate realități*. Una dintre extreme prevalează asupra celeilalte. Poziția lor nu este aceeași. De exemplu, creștinismul, sau în genere religia, și filozofia reprezintă extreme. În realitate însă religia nu se opune cu *adevărat* filozofiei, căci filozofia cuprinde *religia* în realitatea ei

iluzorie. Religia deci, în măsura în care vrea să fie realitate, este rezolvată în ea însăşi pentru filozofie. Dualitatea reală a *esenţei* nu există. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai amănunţit.

Se pune problema cum ajunge Hegel în general la necesitatea unei noi *mijlociri* din partea elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor. Sau poate Hegel împărtăşeşte şi el „una dintre prejudecăţile frecvente şi extrem de periculoase de a înfăţişa reprezentanţa stărilor mai ales din punctul de vedere al *opoziţiei* sale faţă de guvern, ca şi cum aceasta ar fi poziţia ei esenţială" ? (nota la § 302).

Problema se reduce doar la atît : am văzut, pe de o parte, că, în „puterea legislativă", societatea civilă, ca element „alcătuit din reprezentanţa stărilor", şi puterea suverană, ca „element guvernamental", s-au manifestat pentru prima oară ca nişte opoziţii reale, de-a dreptul practice.

Pe de altă parte, puterea legislativă este o totalitate. Găsim în ea : 1) pe împuterniciţii principiului monarhic, „puterea guvernamentală" ; 2) pe împuterniciţii societăţii civile, elementul „alcătuit din reprezentanţa stărilor" ; dar, în afară de aceasta ea mai cuprinde 3) una dintre *extreme ca atare* — principiul monarhic —, în timp ce cealaltă extremă — societatea civilă ca atare — nu se află cuprinsă în ea. Numai datorită acestui fapt elementul „alcătuit din reprezentanţa stărilor" devine extrema principiului „monarhic", extremă care ar trebui să fie în realitate societatea civilă. Numai ca element „alcătuit din reprezentanţa stărilor" se organizează societatea civilă, după cum am văzut, ca existenţa *politică*. Elementul „alcătuit din reprezentanţa stărilor" este existenţa *politică* a societăţii civile, *transsubstanţierea* ei în statul politic. De aceea, precum am văzut, numai „puterea legislativă" este, în adevăratul înţeles al cuvîntului, *statul politic* în totalitatea lui. Aici avem, aşadar, 1) principiul monarhic, 2) puterea guvernamentală, 3) societatea civilă. Elementul „alcătuit din reprezentanţa stărilor" este *„societatea civilă a statului politic"*, a *„puterii legislative"*. Extrema pe care ar trebui s-o formeze societatea civilă faţă de suveran este deci elementul *„alcătuit din reprezentanţa stărilor"*. (Întrucît societatea civilă este nerealitatea existenţei politice, existenţa politică a societăţii civile este propria ei dizolvare, separarea ei de ea însăşi). Tocmai de aceea elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor formează o opoziţie şi în raport cu puterea guvernamentală.

Iată de ce Hegel ne prezintă din nou elementul „alcătuit din reprezentanţa stărilor" ca „extrema generalităţii empirice", în timp ce, de fapt, această extremă este însăşi societatea civilă. (Deci Hegel a dedus în mod cu totul inutil elementul politic care reprezintă stările din corporaţii şi din diferitele stări. Aceasta n-ar avea sens decît dacă diferitele stări ca atare ar fi format stări legislative, dacă deci diferenţa din sînul societăţii civile — determinarea civilă — ar fi re vera * şi determinarea politică. Am fi avut atunci nu o *putere legislativă* a statului în ansamblul lui, ci *puterea legislativă* a diferitelor stări, corporaţii şi clase asupra ansamblului statului. Stările societăţii civile n-ar fi căpătat o determinare politică, ci ele ar fi determinat statul politic. Ele ar fi făcut din *particularitatea* lor puterea determinantă a întregului. Ele ar fi reprezentat puterea particularului asupra generalului. Totodată, n-am mai avea o singură putere legislativă, ci mai multe puteri legislative, care ar duce tratative între ele şi cu guvernul. Dar Hegel are în vedere semnificaţia modernă a elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor care constă în realizarea calităţii de cetăţean, de bourgeois. El vrea ca „generalul în sine şi pentru sine" — statul politic — să nu fie determinat de către societatea civilă, ci, dimpotrivă, s-o determine. Atunci cînd el reia deci ca bază forma medievală a elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor, Hegel dă acestui element semnificaţia contrară, aceea de a fi determinat de esenţa statului politic. Stările, ca reprezentante ale corporaţiilor etc., n-ar fi „generalitatea empirică", ci „particularitatea empirică", „particularitatea empirismului" !). „Puterea legislativă" are, aşadar, în ea însăşi *nevoie de mijlocire,* adică are nevoie ca această opoziţie să fie estompată, şi această mijlocire trebuie să pornească de la „elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor", deoarece elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor îşi pierde înăuntrul puterii legislative semnificaţia sa de reprezentant al societăţii civile şi devine el însuşi elementul *primar,* societatea civilă a puterii legislative. „Puterea legislativă" este totalitatea statului politic şi tocmai de aceea ea este *contradicţia devenită manifestă* a statului politic. De aceea ea este totodată disoluţia *pusă (gesetzte)* a statului politic. În puterea legislativă se ciocnesc principii foarte felurite. Această ciocnire *se manifestă,* desigur, ca o *opoziţie* dintre elementele principiului monarhic şi principiul elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor etc.

* — în adevăr. — *Nota Trad.*

Dar, *în fond*, este antinomia *statului politic* şi a *societăţii civile, contradicţia statului politic abstract* cu sine însuşi. Puterea legislativă este revolta *pusă (gesetzte).* (Eroarea principală a lui Hegel constă în faptul că el consideră *contradicţia fenomenului* ca *unitate în esenţă, în idee,* în timp ce această contradicţie are, desigur, o esenţă ceva mai profundă, şi anume o *contradicţie esenţială.* Aşa, de exemplu, aici contradicţia puterii legislative cu ea însăşi nu este decît contradicţia statului politic cu sine însuşi, deci şi a societăţii civile cu ea însăşi.

Critica vulgară cade într-o eroare *dogmatică* opusă. Astfel ea critică, bunăoară, constituţia. Ea atrage atenţia asupra opoziţiei puterilor etc. Peste tot ea vede numai contradicţii. Aceasta este tot o critică dogmatică, care *luptă* împotriva propriului ei obiect, la fel cum a fost înlăturată, de exemplu, pe vremuri dogma sfintei treimi prin contradicţia dintre noţiunile unu şi trei. Adevărata critică, dimpotrivă, dezvăluie geneza internă a sfintei treimi în creierul uman ; ea descrie actul naşterii acestei dogme. Tot aşa şi critica cu adevărat filozofică a orînduirii statale actuale nu se mulţumeşte să dea în vileag existenţa reală a contradicţiilor, ci le şi *explică* ; ea înţelege geneza, necesitatea lor. Ea le priveşte în semnificaţia lor *specifică.* Însă această *înţelegere* nu constă, cum îşi închipuie Hegel, în a găsi pretutindeni determinări ale noţiunii logice, ci în a sezisa logica specifică a obiectului specific).

Hegel exprimă această idee spunînd că în poziţia elementului politic care reprezintă stările faţă de elementul monarhic „este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu acest principiu, prin urmare în egală măsură şi *posibilitatea* unei opoziţii *ostile*".

Posibilitatea opoziţiei există pretutindeni unde se întîlnesc voinţe *diferite.* Hegel însuşi spune că „posibilitatea acordului" este şi „posibilitatea opoziţiei". Prin urmare, el este nevoit să creeze acum un element care să reprezinte *„imposibilitatea opoziţiei"* şi *„realitatea* acordului". Un asemenea element ar fi pentru el libertatea gîndirii şi libertatea de a lua hotărîri împotriva voinţei suveranului şi a guvernului. Un asemenea element nu ar mai fi un element „politic" care reprezintă stările. El ar fi mai degrabă un element al voinţei suveranului şi al guvernului şi s-ar găsi faţă de elementul *real* alcătuit din reprezentanţa stărilor în aceeaşi opoziţie ca şi guvernul însuşi.

O formă și mai moderată capătă această cerință însă în încheierea paragrafului :

„Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu".

Momentul care este delegat din partea stărilor trebuie să aibă o determinare *inversă* aceleia pe care puterea guvernamentală o primește din partea suveranilor, întrucît elementul monarhic și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor sînt extreme opuse. După cum suveranul se democratizează în persoana puterii guvernamentale, la fel elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor" trebuie *să se monarhizeze* în persoana împuterniciților lui. Ceea ce vrea Hegel este, prin urmare, *un moment suveran din partea stărilor.* Așa cum puterea guvernamentală reprezintă un moment al stărilor din partea suveranului, el vrea să existe și un moment suveran din partea stărilor.

„Realitatea acordului" și „imposibilitatea opoziției" se transformă în următorul postulat : „tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre *determinarea* de a exista esențial ca *moment al termenului mediu*". Îndreptat spre *determinare !* Potrivit § 302, stările în general au această determinare. Aici n-ar mai trebui să fie vorba de *„determinare"*, ci de *„determinabilitate"*.

Și, la urma urmei, ce vrea să însemne această determinare fundamentală : „a exista ca moment al termenului mediu" ? Ea înseamnă : a fi prin „esența" ei „măgarul lui Buridan".

Chestiunea se pune aici pur și simplu astfel :

Stările trebuie să joace rolul de „mijlocitoare" între suveran și guvern, pe de o parte, și popor, pe de altă parte ; dar ele nu îndeplinesc acest rol, ci reprezintă mai degrabă opoziția *politică* organizată a societății civile. „Puterea legislativă" are ea însăși nevoie de *mijlocire,* și anume, după cum am mai arătat, de o mijlocire pornind de la stări. Acordul *moral* presupus al celor două voințe — dintre care una este voința statului ca voință suverană, iar cealaltă este voința statului ca voință a societății civile — nu este suficient. Ce-i drept, numai puterea legislativă reprezintă statul politic *integral,* organizat, dar tocmai pentru că în puterea legislativă statul atinge cel mai înalt grad de dezvoltare, în ea se mani-

festă şi contradicţia făţişă *a statului politic* cu sine însuşi. Trebuie, prin urmare, să se creeze *aparenţa* unei *identităţi reale* între voinţa suverană şi voinţa stărilor. *Trebuie ca elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor să fie admis ca voinţă suverană sau ca voinţa suverană să fie admisă ca element alcătuit din reprezentanţa stărilor.* Elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor trebuie să se afirme ca realitatea unei voinţe care nu este voinţa elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor. *Unitatea* care nu există în *esenţă* (altminteri ea ar trebui să se afirme prin *activitatea* elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor, şi nu prin *forma existenţei* acestuia) ar trebui să fie prezentă cel puţin ca o *existenţă*, sau o *existenţă* a puterii legislative (a elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor) are *determinarea* de a fi această *unitate a ceea ce nu este unit.* Acest moment al elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor — camera pairilor, camera lorzilor etc. — este cea mai înaltă *sinteză* a statului politic în forma de organizare pe care o examinăm. Ceea ce vrea Hegel aici — „realitatea acordului" şi „imposibilitatea opoziţiei ostile" — rămîne un scop neatins şi mai degrabă se rămîne la „posibilitatea acordului". Dar aceasta este *iluzia afirmată a unităţii statului politic cu sine însuşi* (a unităţii voinţei suverane cu voinţa stărilor, iar mai departe — a principiului statului politic şi a societăţii civile), iluzia acestei *unităţi* ca principiu *material,* potrivit căreia aici nu numai că se unesc două principii opuse, dar această unitate constituie însăşi *natura* lor, raţiunea lor de a fi. Acest moment al elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor este *romantismul* statului politic, *visul* substanţialităţii lui sau al acordului său cu sine însuşi. Este o existenţă *alegorică.*

Depinde de statu quo-ul real al raportului dintre elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor şi elementul monarhic dacă această *iluzie* este o iluzie eficace sau o *autoînşelare conştientă.* Atîta timp cît stările şi puterea suverană sînt *de fapt* de acord, atîta timp cît ele conviеţuiesc în bună înţelegere, *iluzia unităţii* lor *esenţiale* este o iluzie *reală,* deci *eficace.* Dimpotrivă, acolo unde această unitate trebuie să-şi afirme adevărul ei în practică, ea devine un *neadevăr conştient* şi se face ridicolă.

§ 305. „Una dintre s t ă r i l e societăţii c i v i l e conţine în sine principiul care este apt pentru sine de a se constitui în această relaţie p o l i t i c ă, şi anume starea moralităţii naturale care are ca bază viaţa de familie şi, în ceea ce priveşte subzistenţa ei, proprietatea funciară. Această

stare are, prin urmare, în ceea ce priveşte specificul ei, o voinţă bazată pe ea însăşi şi — ceea ce constituie un element comun cu cel monarhic — determinarea naturală inerentă acesteia din urmă".

Am arătat lipsa de consecvenţă a lui Hegel care constă, în primul rînd, în faptul că el ia elementul politic care reprezintă stările în abstracţia sa *modernă* a societăţii civile etc., după ce derivase acest element din corporaţii ; în al doilea rînd, în faptul că el determină acum din nou elementul politic care reprezintă stările *după diferenţele de stare ale societăţii civile,* după ce determinase stările politice ca atare drept „extrema generalităţii empirice".

Logic ar fi acum să considere *stările politice* separat, ca un element nou, şi, pornind de la ele, să construiască nemijlocirea cerută în § 304.

Dar să vedem cum reintroduce Hegel diferenţele de stare ale societăţii civile şi în acelaşi timp face să se nască aparenţa că nu *realitatea* şi esenţa particulară a *diferenţelor de stare* ale societăţii civile determină *cea mai înaltă sferă politică,* puterea legislativă, ci, dimpotrivă, ele se află în raport cu aceasta în situaţia de simplu *material* pe care sfera politică îl modelează şi-l construieşte potrivit nevoii *sale* care izvorăşte din ea însăşi.

„Una dintre stările societăţii civile conţine în sine p r i n c i p i u l care este apt pentru sine de a se constitui în această r e l a ţ i e p o l i t i c ă, şi anume starea m o r a l i t ă ţ i i n a t u r a l e" (starea ţărănească).

În ce constă, aşadar, această *capacitate principială* sau *capacitate de principiu* a stării ţărăneşti ? Ea are

„ca b a z ă v i a ţ a d e f a m i l i e şi, în ceea ce priveşte subzistenţa ei, p r o p r i e t a t e a f u n c i a r ă. Această stare are, prin urmare, în c e e a c e p r i v e ş t e s p e c i f i c u l e i, o voinţă bazată p e e a î n s ă ş i şi — ceea ce constituie un element comun cu cel m o n a r h i c — d e t e r m i n a r e a n a t u r a l ă inerentă acesteia din urmă".

„Voinţa bazată pe ea însăşi" se referă la subzistenţă, la „proprietatea funciară" ; „determinarea naturală", comună cu elementul monarhic, se referă la „viaţa de familie" considerată ca bază.

Subzistenţa „proprietăţii funciare" şi „voinţa bazată pe ea însăşi" sînt două lucruri diferite. Ar trebui să se vorbească mai degrabă despre o „voinţă bazată pe proprietatea funciară". Ar trebui totodată să se vorbească mai degrabă despre o voinţă care îşi are izvorul în „spiritul statal", nu des-

pre o voință care se bazează pe sine *însăși*, ci despre o voință care are ca bază *întregul*.

În locul „stării de spirit", al „posesiunii spiritului statal" se pune „proprietatea funciară".

În ce privește apoi *„viața de familie"* considerată ca bază, moralitatea „socială" a societății civile pare să fie situată deasupra acestei „moralități naturale". În afară de aceasta, „viața de familie" este *„moralitatea naturală" a celorlalte stări*, moralitatea stării burgheze a societății civile, la fel ca a stării țărănești. Dar faptul că, în cadrul stării țărănești, „viața de familie", este nu numai principiul familiei, ci baza existenței ei sociale în general, pare mai curînd s-o facă incapabilă pentru îndeplinirea celei mai înalte sarcini politice, deoarece ea ar aplica niște raporturi patriarhale într-o sferă care nu este patriarhală, ci în ființiunile tată, fiu, stăpîn și servitor le-ar folosi acolo unde este vorba de statul *politic*, de calitatea de *cetățean al statului*.

În ceea ce privește *determinarea naturală a elementului* monarhic, Hegel ne-a prezentat nu un rege patriarhal, ci un rege *constituțional modern*. Determinarea naturală a regelui se reduce la aceea că el este *reprezentantul corporal* al statului și că el s-a născut *rege*, sau, cu alte cuvinte, demnitatea regală îi aparține ca o *moștenire de familie*. Dar ce este comun între această determinare și viața de familie considerată ca bază a stării țărănești, ce are comun moralitatea naturală cu determinarea naturală prin naștere? Sub acest raport, regele nu se deosebește prin nimic de un cal: el s-a născut rege, după cum calul s-a născut cal.

Dacă Hegel ar fi ridicat la rangul de sferă politică deosebirea — admisă de el — dintre stări ca atare, atunci starea țărănească ca atare ar fi figurat la el încă dinainte ca o parte de sine stătătoare a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor, și dacă, în această calitate, ea este un element de mijlocire cu principiul monarhic, la ce ar mai fi fost necesară construirea unei *noi* mijlociri? Și de ce ar mai fi atunci nevoie de separarea acestei stări de elementul care propriuzis este alcătuit din reprezentanța stărilor, dacă acesta nu parvine la poziția „abstractă" față de elementul suveran decît datorită acestei separări? Dar, după ce ne-a prezentat tocmai elementul politic care reprezintă stările ca un element specific, ca o *transsubstanțiere a stării private în calitatea de cetățean al statului*, și după ce, tocmai din această cauză, a găsit că avea nevoie de mijlocire, cum poate să redescom-

pună acum Hegel acest organism în deosebirile din sînul stării private, deci într-o stare privată, şi să deducă din această stare privată mijlocirea statului politic cu sine însuşi ?

În genere, ce poate fi mai absurd decît faptul că cea mai înaltă *sinteză* a statului politic nu este altceva decît sinteza proprietăţii funciare şi a vieţii de familie !

Într-un cuvînt :

din moment ce stările civile ca atare sînt stări politice, această mijlocire nu este necesară ; şi, din moment ce recurgem la această mijlocire, starea civilă nu mai este o stare politică şi, prin urmare, nu mai stă în picioare nici mijlocirea. În acest caz, ţăranul este o parte a elementului politic care reprezintă stările nu ca ţăran, ci ca cetăţean al statului, în timp ce, în cazul contrar ([cînd el], ca *ţăran,* este cetăţean al statului sau ca cetăţean al statului este ţăran) calitatea sa de cetăţean al statului exprimă *apartenenţa* la ţărănime ; el nu este aici cetăţean al statului în calitatea lui de ţăran, ci este ţăran în calitatea lui de cetăţean al statului !

Aici se vădeşte, prin urmare, din partea lui Hegel o inconsecvenţă *în propria sa* concepţie, şi o astfel de inconsecvenţă este o *acomodare.* Elementul politic care reprezintă stările în sensul modern al cuvîntului — în sensul pe care-l foloseşte şi Hegel — este *separarea admisă, efectuată a societăţii civile de starea sa privată şi de diferenţele existente în sînul ei.* Cum poate aşadar Hegel să facă din starea privată rezolvarea antinomiilor interne ale puterii *legislative ?* Hegel vrea sistemul medieval al reprezentanţei pe stări, însă în sensul modern al puterii legislative, şi vrea puterea legislativă modernă, dar în cadrul sistemului medieval al reprezentanţei pe stări ! Ăsta-i sincretism * de cea mai proastă speţă.

La începutul § 304 se spune :

„Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa determinare diferenţierea stărilor existentă în sferele anterioare".

Dar elementul politic care reprezintă stările nu conţine *în propria* sa determinare această diferenţiere decît în sensul că o anulează, că o anihilează în sine, *că face abstracţie de ea.*

Iar dacă starea ţărănească, sau, după cum vom vedea mai departe, starea ţărănească *ridicată la* o *putere superioară* — proprietatea funciară nobiliară —, devine, în această calitate

* Încercarea de a concilia diferite doctrine contradictorii. — *Nota Trad.*

şi în modul descris mai sus, mijlocitoarea întregului stat *politic,* a puterii legislative în sine însăşi, atunci rolul ei mijlocitor între elementul politic care reprezintă stările şi puterea suverană este echivalent cu *suprimarea* elementului politic care reprezintă stările ca element politic real. Nu starea ţărănească, ci *starea* ca atare, *starea privată,* care este *analiza* (reducerea) elementului politic care reprezintă stările în stare privată, reprezintă aici *unitatea restabilită a statului politic cu el însuşi. (Elementul mijlocitor* nu este aici *starea ţărănească* ca atare, ci separarea ei în calitate de *stare civilă privată* de elementul politic care reprezintă stările ; aceasta are drept urmare că starea ei privată îi creează o poziţie aparte în cadrul elementului politic care reprezintă stările, şi, în consecinţă, cealaltă parte a elementului politic care reprezintă stările dobîndeşte şi ea poziţia unei stări private *deosebite* şi *încetează* deci de a reprezenta din punct de vedere politic societatea civilă). Aici nu mai avem de-a face cu statul *politic,* ca *două voinţe opuse,* ci de o parte se află statul politic (guvernul şi suveranul), iar de cealaltă parte societatea civilă spre deosebire de statul politic (diferitele stări). În felul acesta este suprimat şi statul politic ca *totalitate.*

Primul sens al *dedublării* elementului politic care reprezintă stările în el însuşi ca mijlocire cu puterea suverană este, în concluzie, că *separarea* acestui element în el însuşi, propria sa opoziţie cu el însuşi, constituie unitatea lui *restabilită* cu puterea suverană. Dualismul fundamental dintre elementul *monarhic* şi elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor al puterii legislative este *neutralizat* de dualismul elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor luat în sine. Dar la Hegel această neutralizare se săvîrşeşte prin aceea că elementul politic care reprezintă stările se separă de însuşi elementul său *politic.*

În ceea ce priveşte *proprietatea funciară* în calitate de *subzistenţă,* care, după Hegel, corespunde *suveranităţii* voinţei, *suveranităţii monarhului,* ca şi în ceea ce priveşte *viaţa de familie* ca bază a stării ţărăneşti, care, după Hegel, corespunde *determinării naturale* a puterii suverane, asupra acestor chestiuni vom reveni mai tîrziu. Aici, în § 305, ne este prezentat *„principiul"* stării ţărăneşti, „care este apt pentru sine de a se constitui în această relaţie politică".

În § 306 autorul încearcă să prezinte această „constituire" „în ceea ce priveşte poziţia şi semnificaţia politică". Ea se

reduce doar la atît : „averea devine" „un bun *ereditar, inalienabil,* grevat de instituţia *majoratului*". „Majoratul" va fi, aşadar, constituţia politică a stării ţărăneşti.

„Justificarea majoratului — se spune în adaos — constă în aceea că statul nu trebuie să conteze pe s i m p l a p o s i b i l i t a t e a unei anumite stări de spirit, ci pe n e c e s i t a t e. E adevărat că starea de spirit nu este legată de avere, dar conexiunea r e l a t i v n e c e s a r ă dintre ele constă în faptul că cel ce posedă o avere independentă nu este îngrădit prin condiţii exterioare şi, în felul acesta, p o a t e avea o atitudine liberă şi poate acţiona nestînjenit spre binele statului".

Prima teză. Statul nu trebuie să conteze pe *„simpla posibilitate a unei anumite stări de spirit"*, ci pe *„necesitate"*.

A doua teză. „Starea de spirit nu este legată de avere", adică starea de spirit corespunzătoare averii este o *„simplă posibilitate"*.

A treia teză. Totuşi între avere şi starea de spirit există o *„conexiune relativ necesară"*, şi anume „cel ce posedă o avere independentă" etc. *„poate* acţiona nestînjenit spre binele statului", adică *averea* creează *„posibilitatea"* simţului statal ; însă iată că, potrivit primei teze, această simplă „posibilitate" nu este suficientă.

Şi apoi Hegel n-a demonstrat că *proprietatea funciară* este „singura proprietate independentă".

Constituirea averii stării ţărăneşti *ca avere independentă* înseamnă constituirea acestei stări „în ce priveşte poziţia şi semnificaţia politică". Sau „independenţa averii" *alcătuieşte* „poziţia şi semnificaţia politică" a acestei stări.

În legătură cu această independenţă ni se mai spun cele ce urmează :

„Averea" ei este *independentă* de *avuţia statului.* Prin avuţia statului se înţelege aici, evident, *vistieria statului.* În această privinţă, *„starea generală"* este, spre deosebire de starea ţărănească, „dependentă în mod esenţial de *stat"*. Aşa, de exemplu, în prefaţă [la Filozofia hegeliană a dreptului] la pag. 13 se spune :

„În afară de aceasta, la noi, spre deosebire de greci, f i l o z o f i a nu este studiată ca o artă privată", ci ea are „o existenţă publică, o existenţă care priveşte publicul, aflîndu-se cu precădere sau e x c l u s i v în s e r v i c i u l statului".

În consecinţă, filozofia depinde şi ea, *„în mod esenţial"*, de vistieria statului.

Averea ei este *independentă* „de nesiguranţa industriei, de setea de cîştig şi de nestatornicia posesiunii în general".

Ei i se opune, din acest punct de vedere, „starea industrială", „ca stare dependentă de trebuinţe şi legată de ele".

Această avere este independentă *„atît de favorul puterii guvernamentale* cît şi de acela *al masei"*.

În sfîrşit, ea este asigurată chiar *faţă de propriul ei arbitrar*, prin faptul că membrii acestei stări, chemaţi să îndeplinească acest rol, „sînt privaţi de dreptul pe care-l au ceilalţi cetăţeni fie de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate, fie de a fi încredinţaţi că după moartea lor proprietatea va trece asupra copiilor, în raport cu dragostea ce le-o poartă".

Opoziţiile au căpătat aici o formă cu totul nouă, şi anume o formă foarte materială, la care cu greu ne-am fi putut aştepta în cerul statului politic.

Opoziţia înfăţişată aici de Hegel constituie, dacă este enunţată în toată acuitatea ei, o opoziţie între *proprietatea privată* şi *avere*.

Proprietatea funciară este *proprietatea privată*, κατ' ἐξοχήν proprietatea privată *în adevăratul sens* al acestui cuvînt. Natura ei *privată* precis exprimată se manifestă: 1) ca *„independentă* faţă de *avuţia statului"*, de *„favorul puterii guvernamentale"*, de proprietate aşa cum există ea în calitate de „proprietate generală a statului politic", ca o *avere distinctă* alături de alte averi, potrivit cu construcţia statului politic; 2) ca *„independentă* faţă de trebuinţele" societăţii sau faţă de „avuţia socială" ori de „favorul masei". (Este de asemenea caracteristic faptul că participarea la avuţia statului este privită de Hegel ca *„un favor al puterii guvernamentale"*, iar participarea la avuţia socială ca *„un favor al masei")*. Avuţia „stării generale" şi a „stării industriale" nu este o *proprietate privată propriu-zisă*, deoarece ea este condiţionată, în primul caz, în mod *direct* de conexiunea cu avuţia generală sau cu proprietatea ca proprietate socială, în al doilea caz ea este condiţionată în mod *indirect* de această conexiune şi reprezintă o *participare* la această proprietate; în consecinţă, şi de o parte şi de alta averea este condiţionată într-o formă sau alta de „favor", adică de „hazardul voinţei". Acestei forme de proprietate i se opune *proprietatea funciară* ca *proprietate privată suverană*, care încă n-a căpătat forma averii, adică forma unei proprietăţi stabilite de către *voinţa socială*.

Regimul politic ajuns pe cea mai înaltă treaptă a sa este *regimul proprietăţii private. Simţul politic* cel mai înalt este

deci *simţul proprietăţii private. Majoratul* este doar manifestarea *exterioară* a naturii *lăuntrice a proprietăţii funciare.* Prin faptul că este *inalienabilă,* proprietăţii private îi sînt retezaţi nervii *sociali* şi-i este asigurată *izolarea de societatea civilă.* Prin faptul că nu e transmisă copiilor „în raport cu dragostea ce le-o poartă", ea este independentă chiar de mica societate, de societatea naturală a *familiei,* de voinţa şi de legile ei ; în felul acesta natura *aspră a proprietăţii private* o apără şi împotriva transferului sub forma de *proprietate familială.*

În § 305 Hegel a declarat starea proprietăţii funciare ca fiind capabilă de a se constitui în „relaţie politică", datorită faptului că are ca „bază" „viaţa de familie". Dar el însuşi a declarat că „dragostea" este baza, principiul, *sufletul* vieţii de familie. În starea care are ca temelie viaţa de familie lipseşte, aşadar, *baza vieţii de familie,* dragostea ca principiu real, deci eficace şi determinant. Este o viaţă de familie *lipsită de suflet, iluzia* vieţii de familie. Pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a sa, *principiul proprietăţii private contrazice principiul familiei.* De aici rezultă că, în opoziţie cu *starea moralităţii naturale,* cu starea vieţii de familie, *viaţa de familie* parvine numai în societatea civilă la o adevărată viaţă de familie, la o manifestare a *dragostei.* Starea proprietăţii funciare reprezintă mai degrabă *barbaria* proprietăţii private, *opusă* vieţii de familie.

Iată cum arată în realitate *măreţia suverană a proprietăţii private,* a *proprietăţii funciare* pe seama căreia s-au debitat în ultima vreme atîtea fraze sentimentale şi pentru care s-au vărsat atîtea şi atîtea lacrimi de crocodil.

La nimic nu-i ajută lui Hegel afirmaţia lui că *majoratul* este pur şi simplu o *cerinţă a politicii* şi că trebuie privit sub aspectul poziţiei şi semnificaţiei lui *politice.* Degeaba spunea el că „siguranţa şi soliditatea acestei stări pot fi încă sporite prin instituţia majoratului, care nu este totuşi de dorit *decît din punct de vedere politic,* căci ea comportă un sacrificiu făcut în *scop politic,* pentru ca primul născut *să aibă posibilitatea de a trăi independent".* Hegel dă dovadă aici de o oarecare modestie şi *decenţă spirituală.* El vrea să justifice şi să construiască majoratul nu în sine şi pentru sine, ci numai în raport cu altceva ; nu ca autodeterminare, ci ca determinare a unui alt lucru ; nu ca scop, ci ca *mijloc* de a ajunge la un scop. În realitate, majoratul este o consecinţă a proprietăţii funciare în forma ei *pură,* proprietatea privată petrifi-

cată, proprietatea privată (quand-même*) în independența și în dezvoltarea ei cea mai deplină ; și ceea ce Hegel prezintă drept scop, drept factorul determinant, drept prima causa** a majoratului este mai degrabă efectul, consecința lui, puterea *proprietății private abstracte* asupra *statului politic,* în timp ce Hegel prezintă majoratul *ca puterea statului politic asupra proprietății private.* El face din cauză efect și din efect cauză, din determinant determinat și din determinat determinant.

Dar care este *conținutul* constituirii politice, al scopului politic, care este scopul acestui scop ? Care este substanța lui ? *Majoratul, superlativul proprietății private, proprietatea privată suverană.* Prin ce se manifestă puterea statului politic asupra proprietății private în instituția majoratului ? Prin aceea că o *izolează* de familie și de societate, prin aceea că o reduce la propria ei *autonomizare abstractă.* În ce constă, așadar, puterea statului politic asupra proprietății private ? În *propria putere a proprietății private,* în esența ei adusă la existență. Ce-i mai rămîne statului politic în opoziție cu această esență ? Îi rămîne *iluzia* că el determină, în timp ce, de fapt, el este determinat. El frînge, ce-i drept, *voința familiei și a societății,* dar numai pentru a conferi existență *voinței proprietății private, care nu depinde nici de familie, nici de societate,* și pentru a recunoaște această existență ca suprema existență a statului politic, ca suprema existență *morală.*

Să examinăm acum diferitele elemente așa cum se manifestă ele aici, în *puterea legislativă,* în statul total ajuns la realitate și la consecvență, la conștiință de sine, în statul politic *real,* — să le examinăm [în legătură] cu *existența ideală* sau, *așa cum ar trebui să fie,* cu determinarea și forma *logică* a acestor elemente.

(Majoratul nu reprezintă, cum spune Hegel, „niște cătușe puse libertății dreptului privat", ci, dimpotrivă, „libertatea dreptului privat care s-a debarasat de toate cătușele sociale și morale"). („Cea mai înaltă construcție politică este aici construcția proprietății private abstracte").

Înainte de a trece la această comparație, e necesar să examinăm mai de aproape încă o dispoziție din paragraf, potrivit căreia, prin majorat, averea stării țărănești, proprietatea funciară, proprietatea privată, este „asigurată chiar *față de pro-*

* — totuși. — *Nota Trad.*
** — cauza primă. — *Nota Trad.*

priul ei arbitrar prin faptul că membrii acestei stări chemați să îndeplinească acest rol sînt privați de dreptul pe care-l au ceilalți cetățeni de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate".

Așa cum am mai arătat, prin „caracterul inalienabil" al proprietății funciare sînt retezați nervii sociali ai proprietății private. Proprietatea privată (proprietatea funciară) este asigurată față de *propriul arbitrar* al posesorului ei, prin faptul că sfera arbitrarului acestuia, care era general-omenească, a devenit sfera *arbitrarului specific proprietății private,* că proprietatea privată a devenit *subiectul* voinței, că voința a devenit pur și simplu *predicatul* proprietății private. Proprietatea privată nu mai este aici un obiect *determinat* al bunului plac, ci bunul plac este predicatul *determinat* al proprietății private. Dar să comparăm toate acestea cu ceea ce spune Hegel însuși în cadrul sferei dreptului privat :

§ 65. „Eu pot *înstrăina* proprietatea mea, deoarece ea nu este a mea decît în măsura în care pun în ea voința mea [...], dar eu pot face aceasta numai întrucît lucrul este *prin natura sa* ceva *exterior*".

§ 66. „*Inalienabile* sînt de aceea acele bunuri sau, mai bine zis, determinări substanțiale care constituie patrimoniul cel mai intim al persoanei mele și esența generală a propriei mele conștiințe ; dreptul la aceste bunuri e *imprescriptibil.* Asemenea bunuri sînt : personalitatea mea în general, liberul meu arbitru general, moralitatea mea, religia mea".

În majorat, proprietatea funciară, proprietatea privată în forma ei pură, devine deci un bun *inalienabil,* prin urmare o *determinare substanțială* care constituie „patrimoniul cel mai intim al persoanei, esența generală a conștiinței de sine" a stării majoratarilor, care constituie „personalitatea ei în general, liberul ei arbitru general, moralitatea ei, religia ei". Este, prin urmare, tot atît de logic ca, acolo unde proprietatea privată — proprietatea funciară — este *inalienabilă,* să fie alienabile în schimb „liberul arbitru general" (în care intră și dreptul de a dispune liber de un lucru exterior, în cazul de față proprietatea funciară) și *moralitatea* (din care face parte și *dragostea* ca spirit real, care se manifestă ca adevărata lege a familiei). *„Inalienabilitatea" proprietății private* este în același timp *„alienabilitatea" liberului arbitru general și a moralității.* Aici proprietatea nu mai există „în măsura în care pun în ea voința mea", ci voința mea există „în măsura în care e pusă în proprietate". Voința mea nu mai posedă aici nimic, ci ea însăși este posedată. Tot farmecul *romantic* al instituției majoratului constă în faptul că

proprietatea privată, deci arbitrarul privat, se manifestă aici în forma sa cea mai abstractă, în faptul că voința *absolut mărginită*, imorală, grosolană apare aici ca cea mai înaltă sinteză a statului politic, ca cea mai înaltă înstrăinare săvîrșită de arbitrar, ca lupta cea mai dîrză, cea mai plină de abnegație împotriva *slăbiciunii omenești*, căci aici *umanizarea* proprietății private apare ca *slăbiciune omenească*. *Majoratul* este *proprietatea privată* care a ajuns să fie propria ei *religie, proprietatea privată* cufundată în ea însăși, *încîntată* de autonomia și splendoarea ei. Așa cum nu este supus înstrăinării directe, majoratul nu este supus nici clauzelor *contractuale*. Iată cum înfățișează Hegel trecerea de la proprietate la contract :

§ 71. „O existență ca existență determinată este în esență o existență pentru altul ; [...] proprietatea, considerată în sensul că reprezintă o existență ca obiect exterior, există pentru alte lucruri exterioare și în cadrul conexiunii cu această necesitate și contingență. Dar, în calitate de existență a *voinței*, proprietatea ca ceva ce există pentru altul există numai *pentru voința* unei alte persoane. Acest raport de la voință la voință este terenul specific și real din care își trage *existența* libertatea. Această mijlocire în virtutea căreia eu am p r o p r i e t a t e nu numai prin mijlocirea u n u i l u c r u și a voinței m e l e s u b i e c t i v e, ci într-o măsură egală și prin mijlocirea unei alte voințe, prin urmare în limitele voinței c o m u n e, — această mijlocire constituie sfera *contractului*".

(În instituția majoratului a devenit o lege de stat că nu poți avea proprietate în limitele voinței *comune*, ci exclusiv „prin mijlocirea unui *lucru* și a *voinței mele subiective*"). În timp ce aici, în *dreptul privat*, Hegel înfățișează *alienabilitatea* proprietății private și dependența ei de o voință *comună* ca *adevărata* ei *idealitate*, în *dreptul public*, dimpotrivă, el proslăvește splendoarea imaginară a unei proprietăți independente, în contrast cu „nesiguranța industriei, setea de cîștig și nestatornicia posesiunii și dependența ei față de avuția statului". Ce stat mai este și acela care nu poate suporta nici măcar idealismul dreptului privat ? Ce filozofie a dreptului mai e și aceea pentru care independența proprietății private nu are același sens în dreptul privat ca în dreptul public ?

Comparată cu *stupiditatea grosolană* a proprietății private independente, nesiguranța industriei este de-a dreptul elegiacă, setea de cîștig — patetică (dramatică), nestatornicia posesiunii — funestă (tragică), dependența de avuția statului — morală. Într-un cuvînt, în toate aceste calități zvîc-

nirile *inimii omeneşti* străbat prin proprietate ; ele vădesc dependenţa omului faţă de om. Oricare ar fi în sine natura acestei dependenţe, ea este *umană* în comparaţie cu sclavul care se crede liber numai pentru motivul că sfera care îl limitează nu este societatea, ci *glia*. Libertatea acestei voinţe se reduce la *lipsa* ei de orice alt conţinut în afară de *proprietatea privată*.

Asemenea definiţii neizbutite cum este aceea a majoratului ca o determinare a proprietăţii private de către statul politic sînt în general inevitabile atunci cînd se interpretează o veche concepţie despre lume în lumina unei concepţii noi, cînd unui lucru — în cazul de faţă proprietăţii private — i se dă o dublă semnificaţie : una la tribunalul dreptului abstract, şi alta — opusă — în cerul statului politic.

Ajungem acum la comparaţia sus-menţionată.

În § 257 se spune :

„Statul este realitatea ideii morale... spiritul moral ca voinţă substanţială, *dezvăluită* şi sieşi evidentă... El îşi are în *obicei* existenţa sa nemijlocită, iar în *conştiinţa* personală a individului... existenţa sa mijlocită, aşa cum conştiinţa personală a individului, datorită stării de spirit, îşi are în stat, considerat ca esenţă a sa, ca scop şi rezultat al activităţii sale, *libertatea sa substanţială*".

În § 268 se spune :

„*Simţul* politic, *patriotismul* în general ca certitudine bazată pe *adevăr* [...] şi actul de voinţă devenit *obişnuinţă* nu sînt decît rezultatul instituţiilor existente în stat, instituţii în care raţionalul există *realmente*, manifestîndu-se în acţiunea corespunzătoare a acestor instituţii. Această stare de spirit reflectă, în general, *încrederea* (care poate deveni o înţelegere mai mult sau mai puţin dezvoltată), conştiinţa că interesul meu substanţial şi particular este conţinut şi păstrat în interesul şi scopul altuia (în cazul de faţă statul) care se află faţă de mine în acelaşi raport ca faţă de o persoană izolată, fapt datorită căruia acest altul nu este un altul pentru mine, iar eu însumi sînt liber în această conştiinţă".

Realitatea ideei morale apare aici ca *religie a proprietăţii private* (întrucît în instituţia majoratului proprietatea privată manifestă faţă de sine însăşi o poziţie religioasă, în timpurile noastre moderne religia a devenit, în general, o calitate înerentă a proprietăţii funciare, şi toate lucrările scrise în apărarea instituţiei majoratului sînt pline de dulcegării religioase. Religia este cea mai înaltă formă de gîndire accesibilă acestei brutalităţi). „Voinţa substanţială *dezvăluită* şi sieşi evidentă" se transformă într-o voinţă întunecată, înăbuşită de puterea gliei şi supusă stihiei impenetrabile de

care este atașată. „Certitudinea bazată pe adevăr" pe care o „reprezintă simțul politic" este o certitudine care se sprijină pe „propriul" ei „teren" (în sensul literal al cuvîntului). „Actul de voință" politică „devenit obișnuință" nu mai este un „simplu rezultat" etc., ci o instituție existînd în afara statului. Simțul politic nu este atît *„încrederea"*, cît mai degrabă „convingerea, conștiința că interesul meu substanțial și particular este *independent* de interesul și scopul altuia (în cazul de față statul), care se află față de mine în același raport ca față de o persoană izolată". Aceasta este conștiința *libertății* mele *față de stat.*

„Salvgardarea *interesului general al statului* etc." era (§ 289) sarcina „puterii guvernamentale". În ea rezidau „inteligența cultivată și conștiința legală a masei unui popor" (§ 297). „Propriu-zis", această putere guvernamentală face „de prisos stările", căci ei (cei mai înalți funcționari ai statului) „*pot* și fără stări face tot ce e mai bun, tot așa cum, în cazul existenței unor adunări ale stărilor, ei trebuie să facă în permanență tot ce e mai bun" (§ 301, notă). „Starea socială generală sau, mai exact, starea care se consacră slujirii guvernului, are menirea directă de a avea generalul ca scop al activității sale esențiale" (§ 303).

Și cum se înfățișează acum starea generală, puterea guvernamentală? Ea se înfățișează ca „depinzînd în mod esențial de stat", ca „avere *dependentă de favorul puterii guvernamentale*". Aceeași transformare s-a produs și în societatea civilă, despre care mai înainte s-a spus că și-a dobîndit moralitatea ei în corporații. Acum însă ea apare ca o avere care depinde „de nesiguranța industriei" etc., de „favorul masei".

Care este deci calitatea pretins specifică a majoratarului? În ce poate consta, în fond, calitatea *morală* a unei averi *inalienabile?* În *incoruptibilitate. Incoruptibilitatea* apare ca *suprema* virtute politică, ca o virtute abstractă. Însă în statul construit de Hegel incoruptibilitatea este ceva atît de deosebit, că ea trebuie construită ca o putere politică *aparte* care se caracterizează tocmai prin faptul că ea nu constituie spiritul statului politic, că ea nu este regula, ci *excepția,* și că este construită tocmai ca o asemenea excepție. Se recurge la coruperea majoratarilor, cu ajutorul independenței proprietății lor, pentru a-i pune astfel la adăpost de coruptibilitate. În timp ce, conform ideii, *dependența* de stat și sentimentul acestei dependențe ar trebui să fie cea mai

înaltă libertate politică, pentru că ea reprezintă sentimentul persoanei private ca persoană dependentă abstractă care abia în calitate de cetăţean al statului se simte şi trebuie să se simtă *independentă,* aici autorul construieşte *persoana privată independentă.* „Averea ei este [tot atît de] independentă de avuţia statului, pe cît este de independentă de nesiguranţa industriei" etc. Acestei persoane independente i se opune „starea industrială ca stare dependentă de trebuinţe şi legată de ele, şi starea generală prin esenţă dependentă de stat". Aici e vorba deci de *independenţa* faţă de stat şi de societatea civilă, şi realizarea acestei abstracţii de ambele, care realiter se reduce la cea mai înrobitoare *dependenţă de glie,* constituie în puterea legislativă mijlocirea şi unitatea statului şi a societăţii civile. *Averea privată independentă,* adică averea privată abstractă, şi *persoana privată* corespunzătoare ei reprezintă cea mai înaltă construcţie a statului politic. „Independenţa" politică este construită ca „proprietate privată independentă" şi ca „persoană care stăpîneşte această proprietate privată independentă". Vom vedea mai departe cum stau lucrurile re vera * cu această „independenţă" şi „incoruptibilitate" şi cu sentimentul statal ce rezultă din ele.

Că *majoratul* este un *bun ereditar* este grăitor. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai amănunţit. Că instituţia majoratului, cum remarcă Hegel în adaos, a fost creată spre folosul *primului născut* este un fapt cu caracter pur istoric.

§ 307. „Aşadar, dreptul acestei părţi a stării substanţiale este întemeiat, pe de o parte, pe principiul natural al familiei, dar în acelaşi timp acest principiu este deformat prin aspre sacrificii consimţite potrivit *scopului politic,* ceea ce are ca urmare faptul că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esenţială a acestei stări şi că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate şi *este îndreptăţită la ea,* prin *naştere,* independent de hazardul alegerii".

Hegel a omis să arate în ce măsură dreptul acestei stări substanţiale este întemeiat pe *principiul natural* al familiei, afară doar dacă vrea să spună că proprietatea funciară există ca *bun ereditar.* Prin aceasta nu se dovedeşte dreptul acestei stări sub raport politic, ci numai dreptul prin naştere la proprietate funciară al majoratarilor. „Dar acest" principiu — principiul natural al familiei — este „deformat prin aspre sacrificii consimţite potrivit scopului politic". Noi am avut

* — în adevăr. — *Nota Trad.*

prilejul să ne convingem că aici „principiul natural al familiei" este într-adevăr „deformat", dar că o asemenea deformare „nu este cîtuşi de puţin un aspru sacrificiu consimţit potrivit scopului politic", ci că el este pur şi simplu *abstracţia realizată a proprietăţii private*. Dimpotrivă, prin această *deformare a principiului natural al familiei* este deformat însuşi scopul politic, *„ceea ce are ca urmare faptul* (?) că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esenţială a acestei stări" — nu cumva datorită faptului că proprietatea privată a devenit absolut independentă? — „şi că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate şi este îndreptăţită la ea, prin naştere, independent de hazardul alegerii".

Aici, prin urmare, *participarea la puterea legislativă* apare ca un drept *înnăscut* al omului. Avem în faţa noastră *legiuitori din născare, mijlocirea înnăscută a statului politic cu sine însuşi. Drepturile înnăscute ale omului* au fost foarte adeseori luate în derîdere, mai ales de către majoratari. Nu este şi mai comică afirmaţia că dreptul la cea mai înaltă demnitate, dreptul la puterea legislativă, să fie atribuit unei anumite rase de oameni? Nimic nu este mai ridicol decît inspiraţia lui Hegel de a opune vocaţiei prin „hazardul alegerii" vocaţia „înnăscută" pentru rolul de legiuitor, de reprezentant al calităţii de cetăţean al statului. Ca şi cum *alegerea,* produs conştient al încrederii cetăţenilor, nu s-ar afla faţă de scopul politic într-un raport mult mai necesar decît întîmplarea fizică a naşterii! Hegel cade peste tot de pe culmile spiritualismului său politic în *materialismul* cel mai grosolan. Pe culmile statului politic, susţine el, numai naşterea face din anumiţi indivizi întruchipări ale celor mai înalte sarcini ale statului. Cele mai înalte funcţii de stat coincid, prin ereditate, cu individul, aşa cum, pentru animal, situaţia sa, caracterul său, modul său de viaţă etc. sînt nemijlocit asigurate prin ereditate. Statul, în cele mai înalte funcţii ale sale, capătă un fel de realitate *animalică.* Natura se răzbună pe Hegel pentru dispreţul pe care i l-a arătat. Dacă materia, în construcţia lui Hegel, nu reprezintă în sine nimic în afara voinţei umane, apoi aici voinţa umană nu mai păstrează nimic pentru sine în afară de materie.

Falsa identitate, identitatea *fragmentară, sporadică* dintre natură şi spirit, dintre corp şi suflet, apare sub forma *încarnării.* Dat fiind că naşterea nu-i dă omului decît o existenţă

individuală şi, mai întîi de toate, îi dă viaţă pur şi simplu ca individ *natural,* iar determinările statale — ca puterea *legislativă* etc. — sînt nişte *produse sociale,* nişte creaţii ale societăţii şi nu produse ale individului natural, — identitatea nemijlocită, coincidenţa directă dintre *naşterea individului* şi individul ca *individualizare a unei poziţii sociale determinate, a unei anumite funcţii sociale* etc. este ceva izbitor, *miraculos.* În acest sistem, natura *produce* în mod nemijlocit regi, pairi etc., aşa cum produce ochi şi nasuri. Ceea ce este izbitor în acest sistem e faptul că el priveşte ca un produs imediat al speciei fizice ceea ce nu este decît produsul speciei devenite conştiente. Eu sînt om din naştere, fără vreun consimţămînt din partea societăţii, dar această naştere determinată nu face pe cineva rege sau *pair* decît printr-un consimţămînt general. Numai consimţămîntul face din naşterea acestui om naşterea unui rege, prin urmare nu naşterea îl face pe rege, ci recunoaşterea lui ca atare. Dacă naşterea, spre deosebire de toate celelalte determinări, îi acordă nemijlocit omului o poziţie socială înseamnă că *corpul său face* din el agentul *acestei funcţii* sociale *determinate. Corpul său* se dovedeşte a fi dreptul lui *social.* În acest sistem, *demnitatea corporală a omului,* sau *demnitatea corpului uman* (sau, ca să folosim o expresie mai cuprinzătoare, demnitatea elementului fizic, natural al statului), se manifestă în aşa fel, încît demnităţi determinate, şi anume cele mai înalte demnităţi sociale, *sînt demnităţi ale unor corpuri determinate, predestinate* prin *naştere.* Iată de ce se mîndreşte atît de mult nobilimea cu sîngele ei, cu originea ei, într-un cuvînt cu *istoria corpului ei.* Această concepţie *zoologică* îşi are, fără îndoială, în *heraldică* ştiinţa ei adecvată. Secretul nobilimii stă în *zoologie.*

În majoratul ereditar trebuie subliniate două elemente:

1) Elementul constant este *bunul ereditar, proprietatea funciară.* Este ceea ce constituie elementul constant în raportul analizat aici, *substanţa.* Majoratarul, proprietarul funciar, nu este de fapt decît un *accident.* Proprietatea privată *se antropomorfizează* în diferitele generaţii. *Proprietatea funciară pare a moşteni* pe primul-născut al casei ca pe un atribut al ei inseparabil. Fiecare prim-născut în seria proprietarilor funciari este un obiect *ereditar,* o *proprietate a proprietăţii funciare inalienabile, substanţa predestinată a voinţei* şi *activităţii* ei. Lucrul este subiect, iar omul predicat. Voinţa devine proprietatea proprietăţii.

2) *Calitatea politică* a majoratarului este *calitatea politică* a bunului său ereditar, o *calitate politică* proprie acestui bun ereditar. Aşadar, şi calitatea politică apare aici ca *proprietate a proprietăţii funciare,* ca o calitate ce revine în mod nemijlocit pămîntului *pur fizic* (naturii).

Din primul punct rezultă că majoratarul este un *iobag al proprietăţii funciare* şi că *iobagii* lui reprezintă pur şi simplu consecinţa *practică* a raportului *teoretic* în care se află el însuşi faţă de proprietatea funciară. Profunzimea subiectivităţii germanice apare peste tot ca grosolănia unei obiectivităţi fără conţinut spiritual.

E cazul să explicăm aici raportul 1) dintre *proprietatea privată* şi *moştenire,* 2) dintre *proprietatea privată,* moştenire şi — condiţionat de ele — privilegiul unor anumite familii de a participa la suveranitatea politică, 3) *adevăratul raport istoric* sau raportul *germanic.*

Am văzut că majoratul reprezintă abstracţia *„proprietăţii private independente".* De aceasta se leagă şi o a doua consecinţă. În statul politic a cărui construcţie am urmărit-o pînă aici, *independenţa, autonomia,* este *proprietatea privată,* care, pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a ei, se prezintă ca *proprietate funciară inalienabilă.* Independenţa politică nu decurge deci ex proprio sinu * al statului politic ; ea nu este un dar al statului politic către membrii săi, nu este spiritul care însufleţeşte statul ; membrii statului politic îşi primesc independenţa lor de la o esenţă care nu este esenţa statului politic, şi anume de la o esenţă a dreptului privat abstract, de la *proprietatea privată* abstractă. Independenţa politică este un accident al proprietăţii private, iar nu substanţa statului politic. Statul politic — iar în cadrul lui *puterea legislativă* — reprezintă, după cum am văzut, misterul dezvăluit al *adevăratei valori şi al adevăratei esenţe* a momentelor statului. Semnificaţia pe care o are *proprietatea privată* în statul politic este semnificaţia ei *esenţială,* semnificaţia ei *adevărată ;* iar semnificaţia pe care o are *deosebirea dintre stări* în statul politic este *semnificaţia esenţială* a deosebirii dintre stări. Tot aşa se manifestă *esenţa* [puterii] suverane şi a guvernului în *„puterea legislativă".* Aici, în sfera statului politic, diferitele momente ale statului se raportează faţă de ele însele ca faţă de *esenţa genului,* ca faţă de „esenţa generică", deoarece statul politic este sfera determinării lor ge-

* — din conţinutul propriu. — *Nota Trad.*

nerale, *sfera* lor *religioasă*. Statul *politic* este *oglinda adevărului* pentru diferitele elemente ale statului *concret*.

Dacă, prin urmare, „proprietatea privată independentă" are în statul politic, în puterea legislativă, *semnificația independenței politice*, apoi această „proprietate privată independentă" *reprezintă independența politică* a statului. „Proprietatea privată independentă", sau „proprietatea privată *reală*", nu este atunci numai „suportul orînduirii de stat", ci este *„însăși orînduirea de stat"*. Și suportul orînduirii de stat nu este el oare orînduirea orînduirilor de stat, orînduirea primară, reală ?

În construcția monarhului ereditar, Hegel, oarecum surprins de „dezvoltarea imanentă a unei științe", de *„deducerea întregului* său *conținut* din simpla *noțiune"*, face următoarea remarcă (§ 279, notă) :

„Astfel momentul fundamental al p e r s o n a l i t ă ț i i — la început, în dreptul nemijlocit, încă a b s t r a c t ă — s-a dezvoltat parcurgînd feluritele sale forme de subiectivitate, și aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea pe deplin concretă a voinței, el este *personalitatea statului, siguranța* lui *de sine"*.

Cu alte cuvinte, în statul politic *se vădește* că *„personalitatea abstractă"* este *cea mai înaltă* personalitate *politică*, baza politică a întregului stat. Tot astfel în majorat dreptul acestei personalități abstracte, *obiectivitatea* ei, „proprietatea privată abstractă", se realizează ca cea mai înaltă obiectivitate a statului, ca *supremul* său *drept* la existență.

A spune că statul este monarhul ereditar, personalitatea abstractă, nu înseamnă altceva decît a susține că personalitatea statului este abstractă sau că statul este statul personalității abstracte ; de altfel și romanii priveau dreptul monarhului exclusiv potrivit normelor dreptului privat ; cu alte cuvinte, ei au dezvoltat dreptul privat ca normă supremă a dreptului public.

Romanii sînt raționaliștii proprietății private suverane, în timp ce germanii sînt *misticii* acestei proprietăți.

Hegel numește dreptul privat *dreptul personalității abstracte*, sau *dreptul abstract*. Și, în adevăr, acest drept trebuie privit ca o *abstracție* a dreptului, și deci ca *dreptul iluzoriu al personalității abstracte*, așa cum morala, în interpretarea ei hegeliană, este *existența iluzorie a subiectivității abstracte*. Hegel consideră dreptul privat și morala ca abstracții de acest gen, dar el nu scoate de aici concluzia că statul, moralitatea, ale cărei premise sînt aceste elemente, nu poate fi

altceva decît *socialitatea* (viaţa socială) a acestor iluzii. Hegel, dimpotrivă, conchide de aici că ele sînt elementele subalterne ale acestei vieţi morale. Dar ce altceva este oare dreptul privat decît dreptul acestor subiecte ale statului şi ce altceva este morala decît morala lor? Sau, mai bine zis, persoana dreptului privat şi subiectul moralei sînt *persoana* şi *subiectul* statului. Hegel a fost, nu o dată, dezaprobat pentru concepţia sa despre morală. Dar el n-a făcut decît să înfăţişeze morala statului modern şi a dreptului privat modern. Criticii lui Hegel au vrut o separare mai accentuată a moralei de stat, o mai mare emancipare a ei. Ce au dovedit ei prin aceasta? Ei au dovedit numai că separarea statului actual de morală este un act moral, că morala nu este compatibilă cu statul şi că statul nu este moral. Se poate considera mai curînd ca un mare merit al lui Hegel, deşi sub un anumit aspect un merit inconştient (şi anume sub aspectul că el consideră statul care are drept premisă o astfel de morală drept ideea reală a moralităţii), de a fi indicat moralei moderne locul ei adevărat.

Într-o orînduire de stat în care instituţia *majoratului* constituie o garanţie, garanţia orînduirii politice este *proprietatea privată*. În instituţia majoratului, situaţia ni se înfăţişează în aşa fel ca şi cum această garanţie ar constitui-o o specie *deosebită* a proprietăţii private. *Majoratul* este numai o existenţă specială a raportului general dintre *proprietatea privată şi statul politic*. Majoratul este sensul *politic* al proprietăţii private, proprietatea privată în semnificaţia ei politică, adică în semnificaţia ei generală. Orînduirea politică este deci, aici, *orînduirea proprietăţii private*.

Acolo unde întîlnim majoratul în forma lui *clasică* — la popoarele germanice — găsim şi o orînduire de stat bazată pe *proprietate privată*. *Proprietatea privată* este acolo categoria generală, legătura generală a statului. Chiar şi funcţiile generale au aerul de a fi proprietatea privată fie a unei corporaţii, fie a unei stări.

Comerţul şi industria, în variatele lor forme, constituie proprietatea privată a unor corporaţii speciale. Rangurile la curte, funcţiile judecătoreşti etc. constituie proprietatea privată a unor stări speciale. Diferitele provincii alcătuiesc proprietatea privată a diferiţilor principi etc. Grija de treburile ţării etc. este proprietatea privată a suveranului. Spiritul este proprietatea privată a clerului. Îndeplinirea de către mine a obligaţiilor mele este proprietatea privată a altcuiva, după cum şi dreptul meu este, la rîndul său, o proprietate privată

particulară. Suveranitatea, în cazul de față *națiunea*, este proprietatea privată a împăratului.

S-a spus adeseori că în evul mediu fiecare formă de drept, de libertate, de existență socială apare ca un *privilegiu*, ca o *excepție* de la regula generală. Nu a putut fi trecut cu vederea nici faptul empiric că toate aceste privilegii îmbracă forma *proprietății private*. Care este rațiunea generală a acestei coincidențe? Faptul că *proprietatea privată* este *existența generică a privilegiului*, a dreptului ca *excepție*.

În țările în care, ca în Franța, monarhii au atacat *independența* proprietății private, înainte de a se atinge de proprietatea *indivizilor* ei au atentat la proprietatea *corporațiilor*. Dar, atentînd la proprietatea privată a corporațiilor, ei au atentat la proprietatea privată în calitate de corporație, de legătură *socială*.

În *sistemul feudal* apare în mod clar că puterea suverană este puterea proprietății private și că *puterea suverană* este cheia misterului atît a *puterii generale* cît și a *puterii tuturor sferelor statului*.

(În monarh, ca reprezentant al puterii de stat, își găsește expresia principiul *autorității* în stat. Monarhul *constituțional* exprimă deci ideea statului constituțional în cea mai pură abstracție a ei. El întruchipează, pe de o parte, *ideea* statului, maiestatea consfințită a statului, și o întruchipează sub forma *acestei anumite* persoane. El este totodată o *simplă* ficțiune, căci ca persoană și ca suveran el nu are nici putere reală, nici activitate reală. Separația persoanei politice de persoana reală, a persoanei formale de cea materială, a celei generale de cea individuală, a omului de omul social își găsește aici expresia în contradicția ei supremă).

Proprietatea privată poartă pecetea rațiunii *romane* și a sentimentului *germanic*. Va fi foarte instructiv să facem aici o paralelă între aceste două extremități ale dezvoltării uneia și aceleiași instituții. Ea ne va ajuta să rezolvăm problema politică în discuție.

De fapt, abia romanii au fost aceia care au elaborat *dreptul proprietății private*, dreptul abstract, dreptul privat, dreptul persoanei abstracte. *Dreptul privat roman* este *dreptul privat* în *forma* lui *clasică*. Dar noi nu găsim nicăieri la romani un drept al proprietății private misticizat, cum a fost la germani. Totodată acest drept nu devine nicăieri un *drept public*.

Dreptul proprietății private este *jus utendi et abutendi*, dreptul de a dispune după *bunul plac* de un lucru. Interesul principal al romanilor e îndreptat spre dezvoltarea și determinarea *raporturilor* care apar ca raporturi *abstracte* ale proprietății private. Adevăratul temei al proprietății private, *posesiunea*, este privită ca un *fapt*, ca un *fapt inexplicabil*, iar *nu* ca un *drept*. Numai prin determinările juridice pe care societatea le dă posesiunii de fapt, aceasta ia calitatea de posesiune de drept, calitatea de *proprietate privată*.

În ceea ce privește legătura dintre orînduirea politică și proprietatea privată la romani, ea se exprimă în cele ce urmează :

1) *Omul* (ca sclav), așa cum se observă la popoarele din antichitate în general, este obiect al proprietății private.

Aceasta nu constituie ceva specific.

2) Țările cucerite sînt tratate ca proprietate privată ; pe teritoriul lor se aplică jus utendi et abutendi.

3) În însăși istoria romană se constată o luptă între săraci și bogați (patricieni și plebei etc.).

De altfel, la romani ca și în genere la celelalte popoare clasice din antichitate, proprietatea privată se afirmă ca *proprietate publică* : fie, ca în epocile de prosperitate, sub forma cheltuielilor pentru întreținerea fastului exterior al republicii, fie sub forma de *așezăminte luxoase* și *de folos obștesc* (băi etc.).

Sclavia își găsește explicația în *dreptul războiului*, în dreptul ocupației ; sclavii sînt sclavi tocmai pentru că existența lor politică este nimicită.

Ne vom opri aici îndeosebi asupra a două puncte care caracterizează deosebirea dintre romani și germani.

1) Puterea *împăratului* nu era puterea proprietății private, ci *suveranitatea voinței empirice* ca atare, suveranitate care era departe de a considera *proprietatea privată* ca o legătură între ea și supușii ei, ci, dimpotrivă, dispunea în mod samavolnic de proprietatea privată, ca și de toate celelalte bunuri sociale. Puterea imperială era deci numai *de fapt ereditară*. Cel mai înalt grad de dezvoltare a dreptului proprietății private, a dreptului privat, a fost atins, ce-i drept, în perioada imperiului, dar ea a fost mai degrabă o consecință a descompunerii politice, iar nu descompunerea politică o consecință a proprietății private. Afară de aceasta, la Roma, dreptul public, intrat în descompunere, a fost suprimat cînd proprieta-

tea privată a ajuns la deplina ei dezvoltare, în timp ce în Germania lucrurile s-au petrecut tocmai invers.

2) La Roma, demnitățile publice nu au fost niciodată ereditare, adică proprietatea privată nu a fost categoria predominantă în stat.

3) În opoziție cu majoratul germanic etc., la Roma *libertatea de a testa* este o consecință a proprietății private. În această din urmă opoziție rezidă *toată* diferența dintre tipul roman și cel germanic de dezvoltare a proprietății private.

(În majorat, fiindcă proprietatea privată este raportul cu funcția publică, existența statului apare ca o caracteristică, un accident al proprietății private *nemijlocite*, al *proprietății funciare*. Pe culmea sa cea mai înaltă, statul apare astfel ca proprietate privată, în timp ce proprietatea privată ar fi trebuit să apară aici ca proprietate publică. În loc să facă din proprietatea privată o calitate a cetățeanului, Hegel face din calitatea de cetățean, din existența publică și din mentalitatea publică o calitate a proprietății private).

§ 308. „În cealaltă parte a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor intră latura *mobilă* a *societății civile*, care, în exterior, din cauza numărului mare de membri, dar în fond datorită naturii destinației și a ocupației sale, nu se poate manifesta decît prin *delegați*. Întrucît aceștia sînt împuterniciți de către societatea civilă, este lesne de înțeles că ea face acest lucru *în calitate de ceea ce este ea*; prin urmare nu pentru că este descompusă în mod atomistic în indivizi și pentru că se întrunește doar pentru moment și fără nici o continuitate, în vederea unui act izolat și vremelnic, ci pentru că este divizată oricum în asociații, comunități și corporații constituite, care vor dobîndi în felul acesta o conexiune politică. În dreptul ei de a alege asemenea deputați convocați de puterea suverană, ca și în dreptul primei stări de a se manifesta (§ 307), existența stărilor și a adunărilor lor capătă o garanție constituită, specifică".

Aici găsim o *nouă* opoziție în cadrul societății civile și al stărilor, găsim în ele o parte *mobilă*, deci și o parte *imobilă* (aceea a proprietății funciare). Această opoziție a fost caracterizată și ca o opoziție între *spațiu* și *timp* etc., ca o opoziție între elementele conservatoare și cele progresiste. Vezi, în legătură cu aceasta paragraful precedent. De altfel, cu ajutorul corporațiilor etc. Hegel a făcut și din această parte *mobilă* a societății ceva *stabil*.

Cea de-a doua opoziție constă în faptul că prima parte a *elementului alcătuit din reprezentanța stărilor*, analizată mai înainte, *majoratarii* ca atare sînt legiuitorii, că puterea legislativă este un atribut al persoanei lor empirice, astfel că ei nu sînt niște *deputați*, ci sînt *ei înșiși*, în timp ce pentru starea a doua există *alegere de deputați*.

Hegel prezintă două motive pentru care partea *mobilă* a societăţii civile nu poate pătrunde în statul politic, în puterea legislativă decît prin *deputaţi*. Primul motiv — *numărul mare* al membrilor societăţii — îl califică şi el drept *exterior*, ceea ce ne scuteşte de orice replică.

Motivul *esenţial* este însă „natura destinaţiei şi a ocupaţiei" acestei părţi mobile. „Activitatea politică" şi „ocupaţia politică" sînt ceva străin de „natura destinaţiei şi a ocupaţiei ei".

Şi Hegel revine acum la vechiul său cîntec, la aceste stări ca *„deputaţi* ai societăţii civile". Societatea civilă, după părerea lui Hegel, trebuie „să facă acest lucru *în calitate de ceea ce este ea*". Lucrurile stau tocmai invers ; ea trebuie să facă acest lucru tocmai în calitate de ceea ce ea *nu* este, căci ea este o societate *nepolitică*, şi trebuie să săvîrşească aici un act *politic* ca un act care este *esenţial pentru ea* şi izvorăşte din ea însăşi. Ea este astfel „descompusă în mod atomistic în indivizi" „şi se întruneşte doar pentru moment şi fără nici o continuitate, în vederea unui act izolat şi vremelnic". În primul rînd, actul ei *politic* este un act *izolat* şi *vremelnic* şi de aceea nu poate să apară în realizarea lui decît ca atare. El constituie un act *eclatant* * al societăţii politice, un *extaz* al acestei societăţi, şi trebuie să se manifeste ca atare. În al doilea rînd, pe Hegel nu-l tulbură cîtuşi de puţin faptul pe care el l-a prezentat chiar ca o necesitate : — că societatea civilă se separă *în mod material* de realitatea sa civilă (acţionînd doar ca o *a doua societate* etc. *delegată de prima)* şi se crede ceea ce *nu* este. Cum poate el deci să respingă acum acest lucru *în mod formal ?*

Hegel crede că, întrucît societatea alege deputaţi în corporaţiile ei, *„asociaţiile"* etc. „care sînt, oricum, constituite" vor căpăta „în felul acesta o conexiune *politică"*. Dar ele sau capătă o semnificaţie care *nu* este semnificaţia lor, sau conexiunea lor ca atare *este* conexiunea politică, şi nu trebuie cîtuşi de puţin — cum a arătat mai înainte Hegel — *„să capete"* un caracter politic, ci, dimpotrivă, „politica" îşi primeşte conexiunea sa de la ea. Desemnînd ca „deputaţi" numai această parte a elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor, Hegel a caracterizat, fără să vrea, esenţa celor două camere (acolo unde ele se află într-adevăr în raportul indicat de Hegel). Camera deputaţilor şi camera pairilor (sau cum

* — menit să facă impresie. — *Nota Trad.*

s-or mai fi numind) nu sînt aici întruchipări diferite ale unuia şi aceluiaşi principiu, ci reprezintă *două principii* esenţial *diferite* şi aparţin unor condiţii sociale esenţial diferite. Camera deputaţilor este aici *constituţia politică* a societăţii civile în sensul modern al cuvîntului, în timp ce camera pairilor — în sensul unei orînduiri bazate pe stări. Camera pairilor şi camera deputaţilor se opun aici una alteia ca reprezentantă *bazată pe stări* şi reprezentantă *politică* a societăţii civile. Una este *actualul* principiu pe stări al societăţii civile, cealaltă este realizarea existenţei ei *politice abstracte*. Se înţelege atunci de la sine că camera deputaţilor nu poate *fi*, la rîndul ei, reprezentantă a stărilor, corporaţiilor etc., căci ea reprezintă nu existenţa pe stări, ci existenţa politică a societăţii civile. Se înţelege de asemenea de la sine că în camera pairilor nu-şi poate avea locul decît acea *stare* a societăţii civile care constituie „proprietatea funciară suverană", nobilimea ereditară, căci aceasta nu este *o* stare oarecare între alte stări, ci *tocmai* în ea îşi află existenţa principiul împărţirii pe stări a societăţii civile ca principiu social real şi, prin urmare, ca principiu politic. Nobilimea ereditară reprezintă o stare *în sensul propriu al cuvîntului*. Societatea civilă are deci ca reprezentantă a existenţei sale medievale camera *pe stări*, iar ca reprezentantă a existenţei sale *politice* (moderne) camera deputaţilor. Singurul progres care există aici, în comparaţie cu evul mediu, constă în faptul că politica *stărilor* este coborîtă aici la rolul unei sfere politice particulare alături de politica *cetăţenească*. Existenţa politică *empirică* pe care o are în vedere Hegel *(Anglia)* are deci cu totul alt sens decît acela pe care i-l atribuie el.

Constituţia franceză reprezintă şi în această privinţă un progres, şi anume ea a redus la zero rolul camerei pairilor, însă e clar că această cameră existentă *în cadrul principiului* monarhiei constituţionale, aşa cum a încercat Hegel s-o prezinte, nu poate fi, prin natura ei, decît o *nulitate*, o *ficţiune* a armoniei dintre suveran şi societatea civilă sau *puterea legislativă*, sau o ficţiune a armoniei dintre *statul politic şi el însuşi* ca o existenţă particulară şi deci iarăşi *contradictorie*.

Francezii au menţinut în constituţia lor *inamovibilitatea* pairilor, pentru a arăta astfel că aceştia sînt independenţi atît de desemnarea lor de către guvern cît şi de alegerea de către popor. Însă ei au suprimat expresia *medievală* a acestei independenţe: *ereditatea*. Progresul îl constituie, în Franţa,

faptul că în această țară *camera pairilor* nu provine din societatea *civilă reală*, ci și ea a fost creată prin *abstracție* din această societate. Alegerea pairilor, francezii o lasă pe seama statului politic *existent*, a *suveranului*, fără a i se cere pentru aceasta vreo calitate civică. În realitate, purtătorii demnității de *pair* sînt, potrivit acestei *constituții*, o *stare* pur politică *în cadrul societății civile*, o stare creată conform punctului de vedere al abstracției *statului politic*. Dar această stare reprezintă mai degrabă un *decor politic* decît o *stare* reală, învestită cu drepturi deosebite. Camera pairilor din epoca restaurației era o reminiscență. Camera pairilor după revoluția din iulie este o creație *reală* a monarhiei constituționale.

Cum ideea statului nu putea, în epoca modernă, să se manifeste altfel decît ca *abstracție* a „statului *pur* politic" sau ca *abstracție a societății civile de sine însăși*, de condiția ei reală, trebuie să recunoaștem ca un merit al francezilor de a fi fixat, de a fi creat această *realitate abstractă* și de a fi stabilit astfel principiul *politic* însuși. Ceea ce li se reproșează ca o abstracție este tocmai consecința reală și produsul *sentimentului statal regăsit*, ce-i drept în cadrul unei opoziții, dar al unei opoziții necesare. Meritul francezilor constă deci în aceea că au creat camera pairilor ca un produs *propriu* al statului politic sau că au făcut, în general, din principiul politic în *particularitatea* sa elementul determinant și activ.

Hegel observă, între altele, relativ la dreptul — construit de el — de a alege deputați că „*existența* stărilor și a adunărilor lor capătă în dreptul corporațiilor etc. de a alege deputați" „o garanție constituită, specifică". *Garanția existenței* adunării stărilor, existența ei *primitivă* adevărată devine, așadar, *privilegiul* corporațiilor etc. Hegel a decăzut astfel total la punctul de vedere medieval și a renunțat complet la „abstracția statului politic ca sferă a statului ca stat, ca general în sine și pentru sine".

În sensul modern al cuvîntului, *existența adunării stărilor* este *existența politică* a societății civile, *garanția* existenței ei politice. A pune la îndoială existența ei înseamnă *a pune la îndoială existența statului*. Așa cum mai înainte, la Hegel, „sentimentul statal", esența puterii legislative, și-a găsit garanția lui în „proprietatea privată independentă", *existența* acestui sentiment statal își găsește garanția în „privilegiile corporațiilor".

Dar un asemenea element alcătuit din reprezentanța stărilor este mai degrabă un *privilegiu politic* al societății civile

sau *privilegiul* ei de a avea *un caracter politic*. Acest element, prin urmare, nu poate fi nicăieri privilegiul unei forme particulare, civile de existenţă a acestei societăţi ; şi mai puţin poate el să-şi găsească garanţia în această existenţă, întrucît elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor *trebuie* să fie mai degrabă el însuşi garanţia generală.

Hegel ajunge astfel să înfăţişeze peste tot „statul politic" nu ca realitatea supremă, existînd în sine şi pentru sine, a existenţei sociale, ci ca o realitate subordonată, *dependentă de altceva*. Aşa cum îl prezintă Hegel, statul politic nu este adevărata existenţă a unei alte sfere, ci trebuie mai degrabă să-şi caute el însuşi *adevărata lui existenţă* în altă sferă. Statul politic are pretutindeni nevoie de garanţia sferelor situate în afara lui. El nu este puterea realizată. El este neputinţa *sprijinită pe suporturi* şi exprimă nu puterea asupra acestor suporturi, ci însăşi puterea acestor suporturi. Suporturile reprezintă forţa.

Ce fel de existenţă înaltă este şi aceea care, pentru a exista, are ea însăşi nevoie de o garanţie din afară şi despre care se spune, în acelaşi timp, că ar fi existenţa *generală* a însăşi acestei garanţii, prin urmare adevărata ei garanţie ? În genere pretutindeni unde se ocupă de puterea legislativă, Hegel coboară de la înălţimea punctului de vedere filozofic la celălalt punct de vedere, care nu priveşte lucrul *în raport cu sine însuşi*.

Dacă existenţa stărilor are nevoie de o garanţie, atunci ele *nu* au o *existenţă reală*, ci doar o *existenţă civilă fictivă*. În statele constituţionale, garanţia existenţei stărilor o constituie *legea*. Existenţa lor este deci o existenţă *sancţionată de legi*, dependentă de fiinţa generală a statului, şi nu de puterea sau de neputinţa diferitelor corporaţii sau asociaţii ; ea reprezintă, prin urmare, realitatea *asociaţiei statului*. (Corporaţiile etc., aceste sfere particulare ale societăţii civile, pot să ajungă, după Hegel, abia aici la existenţa lor generală ; şi Hegel *anticipează* din nou această existenţă generală ca privilegiu, ca existenţă a acestor particularităţi).

Dreptul politic ca drept al corporaţiilor etc. contrazice în mod absolut dreptul politic ca drept *politic*, ca drept al statului, ca drept al cetăţeanului, căci acest drept trebuie tocmai să nu fie dreptul acestei existenţe ca existenţă particulară, dreptul ca această existenţă particulară.

Înainte de a trece la analiza categoriei *alegerilor*, considerate ca act politic prin care societatea civilă se constituie

într-un comitet politic, ne vom opri asupra cîtorva determinări scoase din nota la acest paragraf.

„Se afirmă că toți trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului, pentru că toți sînt membri ai statului și treburile acestuia sînt treburile *tuturor*, și toți au *dreptul* să-și exercite înrîurirea asupra lor prin cunoștințele și prin voința lor. Această concepție, care vrea să introducă, *fără nici o formă rațională*, elementul *democratic* în organismul statului — în timp ce statul nu devine un organism decît avînd această formă rațională —, această concepție pare atît de accesibilă pentru că se oprește la determinarea *abstractă* de a fi membru al statului; iar gîndirea superficială se menține la abstracții" [§ 308].

Mai întîi Hegel denumește „determinare *abstractă* aceea de a fi membru al statului", deși, potrivit însăși *ideii*, potrivit *intenției* propriei lui expuneri, aceasta este suprema și *cea mai concretă* determinare socială a persoanei juridice, a membrului statului. A te menține la „determinarea de a fi membru al statului" și a considera individul în această determinare a lui — se pare că nu este tocmai „gîndirea superficială care se menține la abstracții". De faptul însă că „determinarea de a fi membru al statului" este o determinare *„abstractă"* nu este vinovată această gîndire, ci însăși expunerea lui Hegel și actuala situație de fapt, care presupun separarea vieții reale de viața statului și care fac din calitatea politică o „determinare abstractă" a membrului real al statului.

Participarea directă a *tuturor* la discuție și la adoptarea hotărîrilor privitoare la treburile generale ale statului introduce, după părerea lui Hegel, *„fără nici o formă rațională*, elementul *democratic* în organismul statului — în timp ce statul nu devine un organism *decît* avînd această formă rațională" —, cu alte cuvinte elementul democratic nu poate fi introdus în organismul statului, care nu este decît un formalism al statului, decît cu titlu de element *formal*. De fapt, elementul democratic trebuie să fie elementul real care își dă *forma* sa *rațională* în *întregul* organism al statului. Dar dacă acest element e introdus în organismul sau în formalismul statului ca un element *„particular"*, atunci prin „forma rațională" a existenței sale trebuie înțeles dresarea, acomodarea, o formă în care el nu-și arată particularitatea ființei sale; cu alte cuvinte, în acest caz, elementul democratic e introdus numai ca principiu *formal*.

Am arătat înainte că Hegel ne vorbește doar de un *formalism al statului*. Pentru el adevăratul principiu *material* este *ideea*, *forma* logică abstractă a statului privit ca subiect, ideea

absolută care nu conține în sine nici un element pasiv, nici un element *material*. Față de abstracția acestei idei, toate determinările formalismului real, empiric al statului apar ca fiind *conținutul*, iar conținutul *real* apare, în consecință, ca o materie informă, neorganică (aici avem de-a face cu omul real, cu societatea reală etc.).

Esența elementului alcătuit din reprezentanța stărilor o constituie, după Hegel, faptul că în acest element „generalitatea empirică" devine subiectul generalului care există în sine și pentru sine. Nu înseamnă oare aceasta că treburile statului „sînt treburile *tuturor* și că toți au *dreptul* să-și exercite înrîurirea asupra lor prin cunoștințele și prin voința lor" ; și nu trebuie oare stările să fie tocmai realizarea acestui drept ? Este oare de mirare că toți vor „realizarea" acestui drept al lor ?

„Se afirmă că *toți* trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului".

Referindu-ne la statul cu adevărat rațional, am putea răspunde : „Nu *toți trebuie* să participe în mod individual la discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului", căci „indivizii" participă la discuțiile și la hotărîrile privitoare la aceste *treburi generale* în calitate de „toți", adică în cadrul societății și ca membri ai societății. Nu toți în mod individual, ci indivizii în calitate de toți.

Hegel își pune singur dilema : sau societatea civilă (cei mulți, masa) participă, prin deputații săi, la discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului, sau *toți* fac acest lucru în calitate de *indivizi*. Aici nu este vorba de o opoziție de *esență*, cum încearcă mai departe Hegel să prezinte lucrurile, ci de o opoziție de *existență*, și anume de o opoziție a existenței celei mai exterioare, a *numărului* ; totuși argumentul pe care Hegel însuși îl califică drept *„exterior"*, și anume *numărul mare de membri,* rămîne argumentul hotărîtor împotriva participării nemijlocite a tuturor. *Problema* dacă societatea civilă trebuie să participe la puterea legislativă prin intermediul *deputaților sau* dacă trebuie să participe în mod nemijlocit „toți în mod individual" este o problemă în cadrul *abstracției statului politic* sau în cadrul *statului politic abstract ;* ea este o problemă politică *abstractă.*

În ambele cazuri, așa cum a arătat și Hegel, aceasta este semnificația politică a „generalității empirice".

Opoziția în forma ei adevărată este următoarea : *indivizii acționează în calitate de toți* sau în calitate de *cîțiva*, în cali-

tate de *nu toți.* În ambele cazuri, noțiunea „toți" exprimă doar pluralitatea exterioară sau totalitatea *exterioară* a indivizilor. Totalitatea nu este o calitate esențială, spirituală, reală a individului. Ea nu este ceva care l-ar face să-și piardă determinarea de individualitate abstractă ; ea nu este decît *numărul* total al *individualităților.* O individualitate, *multe* individualități, *toate* individualitățile — una, multe, toate —, nici una din aceste determinări nu modifică *esența* subiectului, a individualității.

„Toți" trebuie „să participe în mod individual" la „discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului", adică *„toți"* trebuie să ia parte nu în calitate de toți, ci ca „indivizi".

Chestiunea pare să fie contradictorie din două puncte de vedere.

Treburile generale ale statului sînt treburi publice, ele sînt statul ca *treburi reale.* Discuțiile și hotărîrile reprezintă *confirmarea* statului ca treburi reale. Pare deci de la sine înțeles că toți membrii statului se află față de stat în același *raport* ca față de *treburi reale ale lor.* Însăși noțiunea de *membru al statului* implică ideea că ei sînt *membri* ai statului, o *parte* a statului, și că acesta îi consideră drept *parte a sa.* Dar, dacă ei sînt o *parte* a statului, se înțelege de la sine că *existența* lor socială constituie o *participare reală* la stat. Nu numai ei sînt o parte a statului, dar și statul este o parte a lor. A fi parte conștientă dintr-un lucru înseamnă a-ți însuși în mod conștient o parte din el, a lua parte la el în mod conștient. Fără această conștiință, membrul statului ar fi un *animal.*

Cînd spunem : „treburile generale ale statului", se produce impresia că „treburile generale" și „statul" sînt *două lucruri diferite.* Dar *statul* însuși este o „treabă generală", deci realiter el constituie „treburile generale".

A participa la treburile generale ale statului și a participa la stat înseamnă deci unul și același lucru. De aceea afirmația că un membru al statului, o parte a statului, participă la stat și că această participare se poate manifesta numai în *discuții* și în *luare de hotărîri* sau în alte forme asemănătoare, că, prin urmare, fiecare membru al statului ia parte la *discuțiile* și la *hotărîrile* privitoare la treburile generale ale statului (dacă aceste funcții sînt considerate funcții ale participării reale la stat), — o asemenea afirmație este o simplă *tautologie.* Prin urmare, dacă este vorba de membri *reali* ai statului, nu se poate vorbi despre această participare ca de o *obligație.* Altfel

înseamnă că e vorba mai degrabă de nişte supuşi care *trebuie* şi *vor* să fie *membri ai statului*, dar în realitate nu *sînt*.

Pe de altă parte, dacă este vorba de nişte treburi *determinate*, de un anumit act al statului, atunci iarăşi se înţelege de la sine că acest act nu-l săvîrşesc *toţi în mod individual*. Altfel fiecare individ ar fi societatea *propriu-zisă* şi societatea ar deveni de prisos. Individul ar fi nevoit să facă totul în acelaşi timp, pe cînd societatea îi face pe alţii să lucreze pentru el, după cum îl face şi pe el să lucreze pentru alţii.

Problema dacă *toţi* „trebuie să participe *în mod individual* la discuţiile şi la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului" este o problemă care decurge din separarea statului politic de societatea civilă.

Am văzut că statul există *numai* ca *stat politic*. Totalitatea statului politic o reprezintă *puterea legislativă*. A participa la puterea legislativă înseamnă deci a participa la statul politic, înseamnă a-ţi dovedi şi a-ţi realiza *existenţa* ca *membru al statului politic*, ca *membru al statului*. Prin urmare, dorinţa *tuturora* de a participa *în mod individual* la puterea legislativă nu înseamnă nimic altceva decît dorinţa *tuturor* de a fi *membri* reali (activi) ai *statului*, dorinţa de a căpăta o *existenţă politică* sau de a-şi dovedi şi a-şi realiza existenţa lor ca existenţă *politică*. Am văzut apoi că elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor reprezintă *societatea civilă* în calitate de putere legislativă, *existenţa* ei *politică*. Cu alte cuvinte, tendinţa societăţii civile de a pătrunde *în masă* — dacă e posibil *în întregime* —, în puterea *legislativă*, tendinţa societăţii civile reale de a se substitui societăţii civile *fictive*, puterii legislative, nu este altceva decît tendinţa societăţii civile de a căpăta o existenţă *politică* sau de a face din *existenţa politică* existenţa ei reală. Tendinţa *societăţii civile* de a se transforma în societate politică sau de a face din societatea *politică* o societate *reală* se manifestă ca tendinţa ei de a participa într-un mod cît mai *general* la *puterea legislativă*.

Aici *numărul* nu este lipsit de importanţă. Dar dacă creşterea *elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor* înseamnă o creştere fizică şi intelectuală a uneia din taberele *duşmane* — şi noi am văzut că diferitele elemente ale puterii legislative se opun unul altuia ca tabere duşmane — atunci a pune chestiunea dacă toţi luaţi în parte trebuie să fie membri ai puterii legislative sau dacă trebuie să participe prin delegaţi înseamnă a pune sub semnul întrebării principiul *reprezentativ*, rămînînd totodată pe terenul acestui principiu, sprijinindu-te pe ideea

fundamentală a statului politic care-şi găseşte existenţa sa în monarhia constituţională. 1) Abstracţia statului politic conţine în sine ideea că *puterea legislativă* este totalitatea statului politic. Pentru că acest act este *unicul* act *politic* al societăţii civile, *toţi* trebuie şi toţi vor să participe ca unul la acest act. 2) *Toţi* ca *indivizi*. În *elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor*, activitatea legislativă nu este considerată ca o activitate *socială*, ca o funcţie a *socialităţii*, ci mai curînd ca un act prin care indivizii ajung abia să se unească într-o funcţie reală şi *conştient socială*, adică într-o funcţie politică. *Puterea legislativă* nu apare aici ca o emanaţie, ca o funcţie a societăţii, ci doar ca o *formaţie* a ei. Constituirea în putere legislativă cere ca *toţi* membrii societăţii civile să se considere *indivizi*, şi într-adevăr ei sînt unul faţă de altul nişte *indivizi*. Determinarea „de a fi membri ai statului" este „determinarea" lor „abstractă", o determinare care nu este realizată în realitatea ei vie.

Una din două. Sau are loc o separare a statului politic de societatea civilă, şi în acest caz nu pot participa *toţi în mod individual* la puterea legislativă : statul politic este o existenţă *separată* de societatea civilă. Pe de o parte, societatea civilă s-ar suprima ea însăşi dacă toţi ar deveni legiuitori, iar pe de altă parte statul politic, opus ei, nu o poate suporta decît sub forma adecvată *proporţiilor* sale proprii. Cu alte cuvinte, participarea societăţii civile, prin *deputaţii* ei, la statul politic este tocmai *expresia* separării lor şi a unităţii lor pur dualiste.

Sau, invers, societatea civilă este o societate politică *reală*. În acest caz ar fi absurd să formulezi o cerinţă care decurge exclusiv din reprezentarea statului politic ca o sferă separată de societatea civilă, cerinţă care nu decurge decît din concepţia *teologică* a statului politic. În aceste condiţii, semnificaţia puterii *legislative* ca putere *reprezentativă* dispare cu desăvîrşire. Puterea legislativă este aici reprezentativă în sensul în care *orice* funcţie are un caracter reprezentativ ; în sensul în care, de exemplu, cizmarul, întrucît îndeplineşte o funcţie socială, este reprezentantul meu ; în sensul în care orice activitate socială determinată nu reprezintă, ca activitate generică, decît genul, adică o anumită determinare a propriei mele fiinţe, în sensul în care fiecare om este reprezentantul celuilalt, adică deţine acest rol de reprezentant nu prin ceea ce reprezintă, ci prin ceea ce *este* şi ceea ce *face*.

Puterea „legislativă" constituie obiectul unor aspiraţii nu din cauza *conţinutului* ei, ci datorită semnificaţiei sale politice

formale. În sine, *puterea guvernamentală*, de exemplu, ar trebui să exercite mai multă forţă de atracţie asupra poporului decît funcţia legislativă, *metafizică* a statului. Funcţia *legislativă* este voinţa nu în energia ei practică, ci în energia ei teoretică. *Voinţa* nu trebuie să se afirme aici *în locul legii*, întrucît rolul ei constă tocmai în *a descoperi* şi *a formula* legea reală.

Din această natură dualistă a puterii legislative, ca funcţie *legislativă* reală şi ca funcţie *reprezentativă, politică abstractă*, decurge o particularitate pe care o putem observa în special în Franţa, ţară a formelor politice dezvoltate.

(În *puterea guvernamentală* avem întotdeauna *două* elemente: acţiunea reală şi raţiunea de stat a acestei acţiuni, ca o altă conştiinţă reală, pe care în structura ei totală o reprezintă birocraţia).

Adevăratul conţinut al puterii legislative (în măsura în care *interesele* particulare dominante nu intră în conflict serios cu objectum in quaestionis*) este considerat în Franţa drept ceva cu totul à part**, drept ceva secundar. O problemă nu trezeşte atenţia deosebită decît atunci cînd devine o chestiune *politică*, adică atunci cînd de ea poate fi legată o chestiune ministerială, adică chestiunea autorităţii puterii legislative asupra puterii guvernamentale, sau atunci cînd este vorba în general de drepturi legate de formalismul politic. Cum se explică acest fenomen? Prin faptul că puterea legislativă este în acelaşi timp reprezentanta existenţei politice a societăţii civile; prin faptul că esenţa politică a unei chestiuni constă, în genere, în raportul în care se afla ea cu diferitele puteri ale statului politic; în fine, prin faptul că puterea legislativă se manifestă ca reprezentantă a conştiinţei politice, iar aceasta nu-şi poate manifesta caracterul său *politic* decît în conflict cu puterea guvernamentală. Această cerinţă esenţială, potrivit căreia orice nevoie socială, orice lege etc. trebuie privită sub aspectul *politic*, cu alte cuvinte ca *fiind determinată de ansamblul statului*, din punctul de vedere al sensului său *social*, această cerinţă capătă, în statul abstracţiei politice o importanţă *formală*, opusă unei alte forţe (unui alt conţinut), în afara conţinutului său real. Aceasta nu este o abstracţie inventată de francezi, ci consecinţa necesară a faptului că statul real există doar ca *formalism politic al statului*, aşa cum l-am analizat mai sus. *Opoziţia* în cadrul puterii reprezentative este existenţa *politică* κατ' ἐξοχήν a

* — obiectul în chestiune. — *Nota Trad.*
** — aparte, lăturalnic. — *Nota Trad.*

puterii reprezentative. Dar, în cadrul acestui regim reprezentativ, problema examinată de noi ia un alt aspect decît acela sub care a examinat-o Hegel. Aici nu este vorba dacă societatea civilă trebuie să participe la puterea legislativă prin deputaţii săi sau dacă membrii ei trebuie să participe la ea cu toţii, în mod individual ; aici este vorba de *lărgirea dreptului electoral*, atît a celui *activ* cît şi a celui *pasiv*, astfel ca *el* să *devină* pe cît se poate un drept *general*. În aceasta constă, propriu-zis, punctul litigios al *reformei* politice atît în Franţa cît şi în Anglia.

Alegerile nu sînt privite din punct de vedere filozofic, adică în esenţa lor specifică, dacă ele sînt puse din capul locului în legătură cu *puterea suveranului* sau cu *puterea guvernamentală*. *Alegerile* sînt *raportul real* dintre *societatea civilă reală* şi *societatea civilă a puterii legislative*, şi *elementul reprezentativ*. Cu alte cuvinte, *alegerile* sînt raportul *nemijlocit*, *direct*, un raport care nu *numai reprezintă, ci într-adevăr există* între societatea civilă şi statul politic. Se înţelege deci de la sine că *alegerile* constituie interesul politic principal al adevăratei societăţi civile. Numai în *dreptul electoral — neîngrădit* atît activ, cît şi *pasiv* — societatea civilă s-a ridicat *într-adevăr* la abstracţia ei de sine, la existenţa *politică* ca existenţa ei adevărată, esenţială, generală. Însă desăvîrşirea acestei abstracţii înseamnă în acelaşi timp suprimarea ei. Afirmîndu-şi *existenţa* ei *politică* ca *adevărata* ei existenţă, societatea civilă a făcut prin aceasta ca existenţa ei civilă, spre deosebire de existenţa ei politică, să fie *neesenţială* ; şi desprinderea uneia dintre aceste părţi atrage după sine şi desprinderea celeilalte, a contrariului ei. *Reforma electorală* reprezintă deci, în cadrul *statului politic abstract*, cerinţa *dispariţiei* lui şi totodată *dispariţia societăţii civile*.

Mai tîrziu ne vom lovi de problema reformei electorale sub o altă formă, şi anume din punctul de vedere al *intereselor*. Tot aşa vom examina, mai tîrziu, şi celelalte conflicte care decurg din dubla determinare a *puterii legislative* (pe de o parte *deputat*, mandatar al societăţii civile, iar pe de altă parte, dimpotrivă, existenţa *politică* a acestei societăţi, *o anumită existenţă specifică* în cadrul formalismului politic al statului).

Să revenim deocamdată la nota de la paragraful nostru :

„Considerarea raţională, conştiinţa ideii, este *concretă* şi coincide astfel cu adevăratul înţeles *practic*, care el însuşi nu este altceva decît înţelesul raţional, înţelesul ideii". „Statul c o n c r e t este *ansamblul repartizat în sferele sale particulare* ; membrul statului este *membru* al

uneia din *stări*; numai în această determinare obiectivă a sa poate fi el luat în considerare în stat" [§ 308].

Mai sus, noi am mai spus tot ce trebuie spus în această privință.

„Determinarea lui generală" (a membrului statului) „conține în genere în sine un element dualist. Membrul statului este o *persoană privată*, iar ca ființă care *gîndește* el este totodată și conștiința, și voința *generalității*. Însă această conștiință și această voință numai atunci nu sînt goale, adică sînt *pline* de conținut și într-adevăr *vii*, cînd sînt pline de particularitate, și această particularitate o constituie starea și determinarea particulară; cu alte cuvinte, individul este *genul*, dar el are ca gen *proxim realitatea* sa generală *imanentă*".

Tot ce spune Hegel aici este exact, cu singura rezervă că 1) el identifică *starea particulară* cu *determinarea*, că 2) această determinare — specia, genul proxim — ar trebui să fie afirmat și *în mod real*, nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*, ca *specie a genului general*, ca particularitate *a lui*. Dar Hegel se mulțumește cu aceea că în stat, pe care el îl înfățișează ca existența conștientă de sine a spiritului moral, acest spirit moral nu este *determinant* decît *în sine*, potrivit ideii generale. El nu permite ca societatea să devină principiu determinant real, deoarece pentru aceasta este nevoie de un subiect *real*, și el nu operează decît cu un subiect abstract, *închipuit*.

§ 309. „Întrucît alegerea de deputați se face în vederea discutării și hotărîrii de către aceștia a treburilor *generale*, înseamnă că pe bază de încredere sînt desemnați pentru acest rol indivizi care se pricep mai bine la asemenea treburi decît cei ce le încredințează mandatul, precum și faptul că ei nu trebuie să apere interesul particular al unei comunități sau corporații împotriva interesului obștesc, ci esențialmente acest interes obștesc. Raportul lor cu alegătorii nu este deci acela al unor mandatari care primesc anumite instrucțiuni; și aceasta cu atît mai puțin cu cît adunarea deputaților trebuie să fie, prin însăși destinația ei, o adunare vie, ai cărei membri se informează și se conving reciproc și dezbat împreună problemele".

Deputații 1) nu trebuie „să fie mandatari care primesc anumite instrucțiuni", deoarece „ei nu trebuie să apere interesul particular al unei comunități sau corporații împotriva interesului obștesc, ci esențialmente acest interes obștesc". Hegel ne-a înfățișat, la început, pe reprezentanți ca reprezentanți ai corporațiilor etc., pentru a introduce apoi o altă determinare politică, anume că ei nu trebuie să apere *interesul particular* al corporațiilor etc. În felul acesta el suprimă propria

lui determinare, căci el separă cu totul determinarea *esențială* a deputaților ca reprezentanți de *existența* lor *corporativă*. În același timp el separă corporația de ea însăși, o separă de conținutul ei real, căci ea trebuie să aleagă reprezentanți nu potrivit *punctului ei de vedere*, ci potrivit *punctului de vedere al statului*, adică trebuie să aleagă în *nonexistența ei* ca *corporație*. În determinarea *materială* a corporației, el recunoaște, prin urmare, ceea ce a denaturat în determinarea ei *formală*, abstracția societății civile de sine însăși în actul politic al acestei societăți, și *existența* ei *politică* nu este altceva decît tocmai *această abstracție*. Hegel dă ca argument faptul că deputații sînt aleși tocmai pentru bunul mers al „treburilor generale", însă corporațiile nu sînt personificări ale treburilor generale.

2) Hegel afirmă că „alegerea de deputați înseamnă că pe bază de încredere sînt desemnați pentru acest rol indivizi care se pricep mai bine la asemenea treburi decît cei ce le încredințează mandatul" ; de aici se trage iarăși concluzia că deputații nu se află față de alegătorii lor în situația unor „mandatari".

Că ei se pricep „mai bine", iar nu „pur și simplu" se pricep, acest lucru Hegel nu-l poate dovedi decît printr-un sofism. La această concluzie s-ar fi putut ajunge numai în cazul cînd cei ce încredințează mandatul ar putea să aleagă : fie de a discuta și de a hotărî *ei înșiși* aceste treburi generale, *fie* de *a delega* în acest scop pe anumiți indivizi, adică tocmai în cazul cînd *alegerea de deputați, reprezentarea* n-ar aparține ca element esențial *puterii legislative* a societății civile ; or, după cum am arătat, acest element constituie esența *specifică* a puterii legislative în statul construit de Hegel.

Acesta este un exemplu foarte caracteristic de felul cum renunță Hegel în mod semiintenționat la obiectul cercetării sale în ceea ce are el specific, și-i dă, în forma sa limitată, un sens contrar acestei forme limitate.

Adevăratul temei Hegel îl dă abia la sfîrșit. Deputații societății civile se constituie în „adunare", și abia această adunare reprezintă *existența politică* și *voința reală* a societății civile. Separarea statului politic de societatea civilă se manifestă ca separare a deputaților de cei ce le-au încredințat mandatul. Societatea deleagă pur și simplu din partea ei elementele existenței ei politice.

Contradicția este aici dublă :

1) *Formală.* Deputații societății civile alcătuiesc o societate care nu este legată de cei care i-au ales prin „instrucțiuni". În mod formal, deputații sînt niște împuterniciți, dar din momentul în care sînt *realmente* instalați ei *nu* mai sînt niște *împuterniciți.* Ei ar trebui *să fie deputați,* dar *nu* sînt.

2) *Materială.* În ceea ce privește interesele. De aceasta ne vom ocupa mai tîrziu. Aici se întîmplă contrarul. Deputații sînt împuterniciți ca reprezentanți ai treburilor *generale,* dar în realitate ei sînt niște reprezentanți ai intereselor *particulare.*

E semnificativ că *Hegel* desemnează aici încrederea ca substanță a *alegerii deputaților,* ca raport substanțial între cei ce încredințează mandatul și deputați. *Încrederea* este un raport personal. În legătură cu aceasta Hegel spune mai departe în notă :

„Reprezentarea este întemeiată pe încredere, însă încrederea constă în altceva decît în faptul că eu, persoana cutare, dau votul meu. Hotărîrea luată cu majoritate de voturi este de asemenea contrară principiului că o hotărîre este obligatorie pentru mine numai dacă eu, persoana cutare, sînt prezent la adoptarea ei. Ai încredere într-un om atunci cînd consideri că va privi treburile tale ca și treburile sale, cu toată înțelegerea și cu toată conștiinciozitatea".

§ 310. „Întrucît proprietatea independentă își afirmă dreptul ei chiar în prima parte a stărilor, în a doua parte a acestora, care își au obîrșia în elementul mobil și schimbător al societății civile, g a r a n ț i a calităților și a sentimentelor care corespund acestui scop o constituie în primul rînd starea de spirit, priceperea și cunoașterea instituțiilor și intereselor statului și ale societății civile, însușiri care se capătă prin dirijarea *efectivă* a treburilor în *posturi de conducere* sau în *funcții publice* și care au fost confirmate prin *fapte,* precum și însușirea *sentimentului statal,* a *conștiinței autorității* dezvoltate și verificate pe această cale".

Hegel a început prin a construi prima cameră, *camera proprietății private independente,* care trebuie să servească drept *garanție* — pentru suveran și pentru puterea guvernamentală — împotriva stării de spirit a celei de-a doua camere ca *existență politică* a generalității empirice, iar acum el cere o *nouă garanție,* care să garanteze *starea de spirit* etc. a celei de-a doua camere însăși.

La început, încrederea — garanția din partea celor ce încredințează mandatul — era o garanție pentru deputați. Acum această încredere are ea însăși nevoia de garantarea temeiniciei sale.

Hegel ar vrea cu tot dinadinsul să facă din cea de-a doua cameră o cameră a funcționarilor de stat *pensionați.* El pretinde ca deputații să aibă nu numai „spirit statal", dar și respect pentru tot ce ține de „autoritate", spirit birocratic.

Ceea ce pretinde el de fapt aici este ca puterea *legislativă* să devină *adevărata* putere *guvernamentală*. El exprimă această idee cerînd ca birocraţia să existe *de două ori*: o dată ca reprezentantă a suveranului, a doua oară ca reprezentantă a poporului.

Dacă, în statele constituţionale, funcţionarii pot fi şi ei aleşi deputaţi, aceasta se datoreşte faptului că în această privinţă se face, în general, abstracţie de *stare*, de calitatea *civilă*, şi că abstracţia calităţii de *cetăţean al statului* este aceea care precumpăneşte.

Hegel uită, cu acest prilej, că el a făcut ca reprezentarea să fie o emanaţie a *corporaţiilor* şi că acestora el le-a opus în mod nemijlocit puterea guvernamentală. El merge cu uitarea sa pînă acolo încît creează — fără să-şi mai amintească de ea în paragrafele următoare — o distincţie *esenţială* între deputaţii corporaţiilor şi aceia ai stărilor.

În nota la acest paragraf el spune:

„Părerea subiectivă despre sine însuşi e foarte adeseori înclinată să considere inutil, jignitor chiar, să i se ceară asemenea garanţii, cînd ele se cer din consideraţie pentru ceea ce se numeşte popor. Însă statul are ca determinare ceva obiectiv, şi nu părerea subiectivă şi încrederea în sine însuşi; indivizii nu pot fi pentru el decît ceea ce poate fi stabilit şi dovedit în ei în mod obiectiv, şi tocmai spre această parte a elementului alcătuit din reprezentanţa stărilor statul trebuie să-şi îndrepte atenţia, cu atît mai mult cu cît această parte îşi are rădăcinile în domeniul unor interese şi ocupaţii îndreptate spre particular, în care întîmplarea, nestatornicia şi bunul plac au un larg cîmp de acţiune".

Aici inconsecvenţa nechibzuită a lui Hegel şi respectul pentru „tot ce ţine de *autoritate*" devin de-a dreptul *respingătoare*. La sfîrşitul adaosului la paragraful precedent se spune:

„Alegătorii au nevoie de garanţia că deputatul trimis de ei va îndeplini şi realiza acest lucru" (adică sarcina încredinţată arătată mai sus).

Această garanţie *pentru alegători* s-a transformat pe nesimţite într-o *garanţie împotriva alegătorilor*, împotriva *„încrederii* lor *în ei înşişi"*. În elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor, „generalitatea empirică" — după Hegel — trebuie să devină „momentul libertăţii formale subiective". „Conştiinţa publică" trebuia să-şi găsească în elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor „existenţa ei ca *generalitate empirică* a părerilor şi a ideilor *celor mulţi"* (§ 301).

Acum aceste „păreri şi idei" trebuie să-i dovedească *în prealabil guvernului* că sînt părerile lui şi ideile *„lui"*. Hegel,

în mod stupid, ne vorbeşte aici despre stat ca despre o existenţă *finită*; deşi el este abia în curs de a desăvîrşi construcţia statului prin elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor. El ne vorbeşte despre stat ca despre un subiect concret, care „nu ţine seamă de părerea subiectivă şi de încrederea în sine însuşi", pentru care calităţile indivizilor trebuie să fie mai întîi „stabilite" şi „dovedite". Nu-i mai rămîne lui Hegel decît să-şi exprime pretenţia ca *stările* să dea un *examen* în faţa onoratului guvern. Hegel merge aici aproape pînă la servilism. Se vede clar că este cu totul molipsit de jalnica aroganţă a funcţionărimii *prusace*, care, în mărginirea ei birocratică, priveşte de sus „încrederea în sine" a „părerii subiective a poporului". Pretutindeni „statul" se identifică, pentru Hegel, cu „guvernul".

E drept că într-un stat real nu e de ajuns „simpla încredere", „părerea subiectivă". Dar, în statul construit de Hegel, spiritul *politic* al societăţii civile este o simplă *părere*, tocmai pentru că existenţa politică a acestei societăţi este o *abstracţie* a existenţei sale reale; tocmai pentru că statul luat în ansamblu nu este o *obiectivare a spiritului politic*. Dacă Hegel ar fi vrut să fie consecvent cu sine însuşi, el ar fi trebuit mai degrabă să facă tot posibilul pentru a construi elementul alcătuit din reprezentanţa stărilor — în conformitate cu *determinarea* lui *esenţială* (§ 301) — ca *existenţă pentru sine* a treburilor generale în gîndirea etc. *celor mulţi*, cu alte cuvinte absolut independent de alte premise ale statului politic.

Aşa cum Hegel a caracterizat mai înainte drept opinie a gloatei presupunerea unei rele-voinţe din partea guvernului etc., cu şi mai mult temei trebuie să recunoaştem ca o opinie a gloatei presupunerea unei rele-voinţe din partea poporului. Hegel nu e îndreptăţit atunci să considere nici „inutil", nici „jignitor" din partea teoreticienilor dispreţuiţi de el dacă se pretind garanţii — „faţă de *aşa-numitul*" stat, faţă de statul soi-disant *, faţă de guvern —, garanţii că spiritul birocraţiei va fi spiritul statal.

§ 311. „Alegerea de deputaţi, întrucît emană de la societatea civilă, are, între altele, sensul că deputaţii cunosc necesităţile speciale, dificultăţile, interesele particulare ale acestei societăţi şi că sînt ei înşişi pătrunşi de însemnătatea lor. Datorită faptului că această alegere de deputaţi, potrivit naturii societăţii civile, emană de la diferitele corporaţii ale ei (§ 308) şi că procedeul simplu al acestei deputăţii nu este tulburat de abstracţii şi

* — aşa-zis. — *Nota Trad.*

reprezentări atomistice, ea dă prin aceasta o satisfacţie directă punctului de vedere sus-menţionat, şi alegerea sau constituie în genere ceva inutil, sau se reduce la un mărunt joc al opiniei şi al bunului plac".

Mai întîi Hegel leagă alegerea de deputaţi, în sensul ei de „putere legislativă" (§ 309, 310), de alegerea de deputaţi „care emană de la societatea civilă", adică de alegerea de deputaţi determinată în sensul de reprezentanţă, printr-un simplu „între altele". Enormele contradicţii pe care le conţine acest „între altele", Hegel le exprimă tot aşa nechibzuit.

Potrivit § 309, deputaţii „nu trebuie să apere interesul particular al unei comunităţi sau corporaţii împotriva interesului obştesc, ci esenţialmente acest interes obştesc".

Potrivit § 311, ei îşi au obîrşia în corporaţii, reprezintă aceste interese şi nevoi *particulare* şi nu se lasă tulburaţi de „abstracţii", ca şi cum „interesul obştesc" n-ar fi şi el o asemenea abstracţie, tocmai abstracţia intereselor *lor* corporative etc.

În § 310 se cere „ca, prin dirijarea efectivă a treburilor etc.", ei să fi căpătat „conştiinţa autorităţii şi sentimentul statal". În § 311 li se pretinde simţul corporativ şi sentimentul civic.

În nota la § 309 se spune : „reprezentarea este întemeiată pe *încredere*". Potrivit § 311, „alegerea", realizarea acestei încrederi, activitatea, manifestarea ei, „sau constituie în genere ceva inutil, sau se reduce la un mărunt joc al opiniei şi al bunului plac".

Ceea ce constituie baza reprezentării, esenţa ei, este deci „în genere ceva inutil" etc. Dintr-o singură trăsătură de condei, Hegel enunţă deci teze absolut contradictorii : reprezentarea este bazată pe încredere, pe încrederea omului faţă de om, şi ea nu este bazată pe încredere. Avem de-a face aici cu un simplu joc formal.

Obiectul reprezentării nu este interesul particular, ci omul şi calitatea lui de cetăţean, interesul obştesc. Pe de altă parte, interesul particular este materia reprezentării ; spiritul acestui interes este spiritul reprezentanţilor.

În nota la paragraful pe care-l examinăm acum, aceste contradicţii se manifestă într-un mod şi mai izbitor. Reprezentarea este cînd reprezentarea omului, cînd aceea a interesului particular, a materiei particulare.

„Se impune de la sine interesul ca pentru fiecare mare sector special al vieţii sociale — bunăoară pentru comerţ, pentru fabrici etc. — să se găsească printre deputaţi indivizi care cunosc temeinic acest sector

și fac parte din el; în cazul unor alegeri incoerente, neprecise, această împrejurare importantă rămîne exclusiv pe seama întîmplării. Dar fiecare din aceste sectoare are același drept de a fi reprezentat ca oricare altul. Dacă deputații sînt considerați ca *reprezentanți*, aceasta nu are un înțeles organic rațional decît dacă ei nu sînt *reprezentanții* anumitor *indivizi* sau ai unei mulțimi nedefinite, ci *reprezentanții* uneia dintre sferele esențiale ale vieții sociale, reprezentanții marilor ei interese. Însemnătatea reprezentării nu o mai constituie atunci faptul că u n u l ține *locul celuilalt*, ci faptul că interesul însuși este *în mod real prezent* prin reprezentanții săi, după cum reprezentantul se află acolo pentru a-și apăra propriul său element obiectiv.

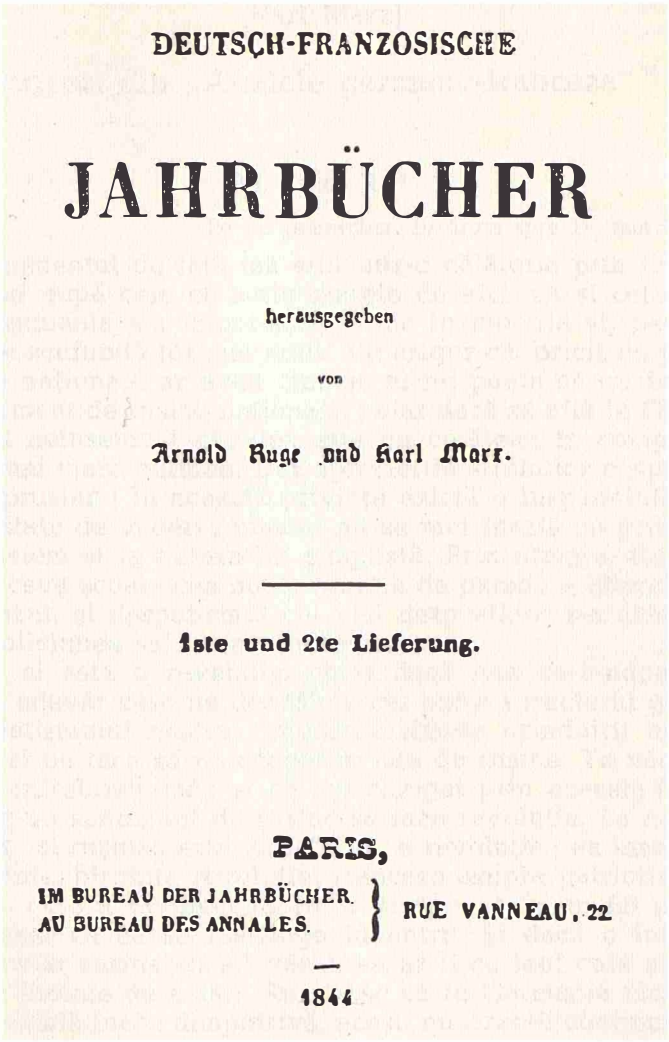
În legătură cu alegerea de către mulțimea indivizilor, se mai poate adăuga că, mai ales în statele mari, se ajunge în mod inevitabil la o *atitudine indiferentă* față de acordarea votului său, întrucît acest vot are o influență cu totul neînsemnată în privința rezultatului total, și cei ce au dreptul de vot nici nu vin să voteze, cu toate că acest drept al lor este proslăvit și prezentat în cele mai frumoase culori. Astfel această instituție duce la un rezultat contrar celui așteptat, și alegerile ajung, în consecință, la cheremul cîtorva indivizi, a unui partid, deci la cheremul interesului particular, întîmplător, care tocmai trebuia neutralizat".

Paragrafele 312 și 313 au fost examinate, în esență, în cele de mai sus și nu merită să fie discutate în mod special. De aceea ne mărginim la simpla lor transcriere.

§ 312. „Fiecare dintre cele două părți cuprinse în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor (§ 305, 308) aduce în discuție o modificare diferită; și deoarece, pe lîngă aceasta, unul dintre elemente îndeplinește funcția specială de mijlocitor înlăuntrul acestei sfere, și anume de mijlocitor între elemente existente, rezultă că acest element trebuie să capete totodată și o existență separată; adunarea stărilor va trebui deci să se împartă în *două camere*".

Ce mizerie!

§ 313. „Prin această separație nu numai că — datorită existenței mai multor *instanțe* — maturitatea hotărîrii este mai bine asigurată și se preîntîmpină eventualitatea unui vot de moment, ca și caracterul întîmplător pe care poate să-l aibă o hotărîre luată cu majoritate de voturi, dar totodată — și acesta-i lucrul principal — prin această separație elementul alcătuit din reprezentanța stărilor se găsește rareori în situația de a se opune direct guvernului; sau, în cazul cînd elementul mijlocitor se află de partea celei de-a doua stări, părerea lui capătă o greutate cu atît mai mare, cu cît el pare astfel mai nepărtinitor, iar părerea care i se opune apare neutralizată".


DEUTSCH-FRANZOSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. } RUE VANNEAU, 22
AU BUREAU DES ANNALES. }

1844

Coperta interioară a „Analelor germano-franceze"

[Karl Marx]

Scrisori din „Analele germano-franceze" [95]

M. către R. *

Pe un remorcher, în drum spre D., martie 1843

În momentul de față mă aflu într-o călătorie prin Olanda. Judecînd după cele ce scriu ziarele de aici, ca și cele franceze, Germania s-a împotmolit adînc în mocirlă și, pe zi ce trece, se scufundă tot mai mult. Vă asigur că, oricît de puțină mîndrie națională ar avea cineva, el nu poate să nu încerce un sentiment de rușine națională, chiar dacă se află în Olanda. Cel mai neînsemnat olandez este un cetățean în comparație cu cel mai mare german. Dar aprecierile străinilor despre guvernul prusian ! În această privință există o înspăimîntătoare unanimitate de vederi ; nimeni nu se mai înșală cu privire la acest sistem și la natura lui simplistă. Prin urmare, tot a folosit la ceva școala cea nouă. Mantia de paradă a liberalismului a căzut, și despotismul cel mai dezgustător s-a arătat, în toată goliciunea sa, în fața întregii lumi.

Este și asta o revelație, chiar dacă una de-a-ndoaselea. Este un adevăr care ne dezvăluie cel puțin caracterul găunos al patriotismului nostru, monstruozitatea orînduirii noastre de stat și ne face să ne acoperim fața de rușine. Te văd zîmbind și întrebîndu-mă : și ce am cîștigat prin aceasta ? Doar nu dintr-un sentiment de rușine se face revoluția. La care eu răspund : și rușinea este, în felul ei, o revoluție ; ea înseamnă, în realitate, biruința revoluției franceze asupra patriotismului german, care a învins-o în 1813. Rușinea este un fel de mînie, numai că ea se răsfrînge înăuntru. Și dacă o întreagă națiune s-ar rușina cu adevărat, ea ar fi ca leul care se ghemuiește înainte de a sări. Recunosc că în Germania nici rușinea nu există încă ; dimpotrivă, acești mizerabili continuă încă să fie patrioți. Dar care sistem i-ar putea lecui mai bine de patriotism decît acest ridicol sistem al noului cavaler ** ?

* Marx către Ruge. — *Nota Red.*
** — Frederic-Wilhelm al IV-lea. — *Nota Red.*

Comedia despotismului, la care vrînd-nevrînd trebuie să participăm şi noi, este tot atît de periculoasă pentru el cum a fost, pe vremuri, tragedia pentru Stuarţi şi Bourboni. Şi chiar dacă încă multă vreme oamenii nu ar înţelege ce reprezintă în realitate această comedie, ea ar fi totuşi, într-un anumit sens, o revoluţie. Statul este un lucru prea serios pentru a fi transformat într-o arlechinadă. O corabie plină de nebuni poate fi lăsată un timp oarecare în voia vîntului ; ea s-ar îndrepta însă spre destinul ei tocmai pentru că nebunii nu bănuiesc acest lucru. Acest destin este revoluţia care a devenit iminentă.

M. către R.

Colonia, mai 1843

Scrisoarea d-tale, scumpul meu prieten, este o elegie frumoasă, un cînt funebru ce-ţi taie răsuflarea ; dar nu este cîtuşi de puţin o scrisoare politică. Nici un popor nu disperă, şi chiar dacă, din prostie, vreme îndelungată se mulţumeşte cu speranţa, tot îşi realizează cîndva, printr-o cumînţire bruscă, toate dorinţele sale pioase.

Şi, totuşi, m-ai molipsit ; subiectul d-tale nu este încă epuizat ; vreau să-i adaug un final, şi, cînd totul va fi gata, să-mi întinzi mîna şi să luăm totul de la început. Lasă morţii să-şi îngroape şi să-i plîngă pe morţii lor. În schimb sînt de invidiat cei care intră primii, ca oameni vii, în viaţa cea nouă, şi aceasta să fie soarta noastră.

Este adevărat, lumea veche aparţine filistinului. Dar pe acesta nu trebuie să-l tratăm ca pe o gogoriţă de care te îndepărtezi cuprins de teamă. Dimpotrivă, trebuie să-l privim mai de aproape şi cu toată atenţia. Acest stăpîn al lumii merită să fie studiat.

Stăpîn al lumii este, firește, numai în sensul că umple lumea cu societatea sa, ca viermii un cadavru. De aceea societatea acestor domni nu are nevoie de altceva decît de un număr de sclavi, iar proprietarii acestor sclavi nu au nevoie de libertate. Dacă, datorită proprietăţii lor asupra pămîntului şi asupra oamenilor, ei sînt denumiţi stăpîni în adevăratul înţeles al cuvîntului înseamnă aceasta că sînt mai puţin filistini decît slugile lor ?

Oamenii sînt ființe care gîndesc, oamenii liberi sînt republicani. Filistinii nu vor să fie nici una, nici alta. Ce le rămîne atunci să fie și să vrea?

Ceea ce vor ei — să trăiască și să se perpetueze (căci altceva, cum spune Goethe, tot nu ajunge să realizeze nimeni) — vrea și animalul; un politician german ar mai adăuga cel mult: da, dar omul *știe* că vrea acest lucru, și germanul este atît de chibzuit încît nu mai dorește nimic altceva.

Sentimentul demnității umane, libertatea, ar trebui abia trezit din nou în inimile acestor oameni. Numai acest sentiment, care a pierit din lume o dată cu grecii și care sub creștinism a dispărut în mirajul amăgitor al cerului, poate să transforme din nou societatea într-o comunitate de oameni uniți întru realizarea scopurilor lor supreme, poate să făurească un stat democratic.

În schimb, oamenii care nu se simt oameni intră în patrimoniul stăpînilor lor asemenea unei prăsile de cai sau de sclavi. Stăpînii ereditari — iată scopul acestei societăți. Lor le aparține lumea asta. Ei o acceptă așa cum este și așa cum se simte ea. Ei înșiși se acceptă așa cum sînt și se așază acolo unde picioarele lor găsesc un sprijin, adică pe grumazul acestor animale politice care nu cunosc altă menire decît aceea de a fi „supuși, devotați și la ordinele stăpînilor lor".

Lumea filistinilor este *lumea animalelor politice* și, din moment ce trebuie să admitem existența ei, nu ne rămîne altceva de făcut decît să ținem seamă pur și simplu de acest statu quo *. Secole de barbarie l-au produs și l-au perfecționat, și el ni se prezintă acum ca un sistem consecvent al cărui principiu este *lumea dezumanizată*. Cea mai desăvîrșită lume a filistinilor, Germania noastră, a trebuit, deci, să rămînă cu mult în urma revoluției franceze, care a restabilit din nou omul; și dacă vreun Aristotel german ar vrea să scrie și el o „Politică" ** luînd ca punct de plecare starea de lucruri din Germania, el ar începe-o cu cuvintele: „Omul este un animal sociabil, însă cu desăvîrșire apolitic"; cît despre stat, el nu l-ar putea defini mai bine decît d-l Zöpfl, autorul „Dreptului constituțional german". După acesta, statul reprezintă o „asociație de familii" care, continuăm noi, aparține, potrivit dreptului de proprietate ereditar, celei mai

* Starea de lucruri existentă. — *Nota Trad.*

** Aluzie la „Statul atenian" al lui Aristotel. — *Nota Trad.*

sus-puse dintre familii, numită dinastie. Cu cît sînt mai prolifice familiile, cu atît mai fericiți sînt oamenii, cu atît mai mare este statul și cu atît mai puternică dinastia ; de aceea, în Prusia, țară despotică model, pentru al șaptelea băiat se acordă părinților un premiu de 50 de taleri.

Germanii sînt niște realiști atît de chibzuiți încît toate dorințele și toate gîndurile lor înălțătoare nu depășesc cadrul vieții lor sterpe. Și numai această realitate, și nimic mai mult, o acceptă cei care-i stăpînesc. Acești domni sînt și ei realiști, dar sînt foarte departe de orice fel de cugetare și de orice măreție omenească ; ei sînt niște simpli ofițeri și iuncheri de la țară, dar ei nu se înșală, ei au dreptate : așa cum sînt, sînt cît se poate de potriviți pentru a se folosi de acest regn animal și pentru a-l stăpîni, căci stăpînirea și folosirea sînt aici, ca pretutindeni, *una și aceeași* noțiune. Dar atunci cînd își plimbă privirile peste capetele acestor ființe descreierate care mișună la picioarele lor și le primesc omagiile, ce alt gînd ar putea să le treacă prin minte decît acela pe care l-a avut Napoleon în fața Berezinei ? Se spune că acesta, arătînd însoțitorului său mulțimea celor ce se înecau, a exclamat : *Voyez ces crapauds !**. Această poveste este, după toate probabilitățile, o minciună, dar ea exprimă totuși un adevăr. Singurul principiu al despotismului este disprețul față de om, omul dezumanizat, și acest principiu are, față de multe altele, avantajul de a reprezenta totodată o stare de fapt. Despotul îi vede pe oameni întotdeauna degradați. Ei se scufundă în fața ochilor lui și pentru el în mocirla vieții de toate zilele, din care ies mereu din nou la iveală, ca broscoii. Dacă asemenea idei se pot ivi chiar în mintea unor oameni care au urmărit țeluri mari ca, de pildă, Napoleon înainte de sminteala sa dinastică, cum ar putea fi idealist într-o asemenea realitate un rege din cei mai comuni ?

În genere, principiul monarhiei este omul disprețuit, demn de dispreț, *omul dezumanizat ;* și Montesquieu nu a avut de loc dreptate atunci cînd a proclamat cinstea drept principiu al monarhiei. El caută să iasă din impas făcînd distincție între monarhie, despotism și tiranie, dar acestea sînt denumiri ale *uneia și aceleiași* noțiuni, care indică cel mult unele deosebiri de moravuri ale aceluiași principiu. Acolo unde principiul monarhic precumpănește, oamenii sînt în minoritate, iar acolo unde nu există nici un fel de îndoială în ce privește principiul monarhic, nu există oameni. Atunci de ce nu s-ar

* — Priviți la broscoii aceia ! — *Nota Trad.*

conduce numai după capriciul său un individ ca regele Prusiei, care nu a avut niciodată prilejul să se convingă că persoana sa ar fi problematică ? Şi ce rezultă cînd se comportă astfel ? Intenţii contradictorii ? Bine, ele nu duc la nimic. Tentative neputincioase ? Ele au rămas, totuşi, unica realitate politică. Situaţii ruşinoase şi penibile ? *Un singur* lucru e ruşinos şi penibil : abdicarea de la tron. Atîta timp cît se află la putere, capriciul are dreptate. Oricît de nestatornic, de absurd şi de demn de dispreţ ar fi acest capriciu, el va fi totuşi în stare să guverneze un popor care nu a cunoscut niciodată o altă lege decît samavolnicia regilor săi. Eu nu afirm că un sistem absurd şi pierderea respectului în interiorul statului, ca şi în afara lui, vor rămîne fără consecinţe — eu nu-mi asum răspunderea corăbiei cu nebuni ; dar susţin că regele Prusiei va rămîne omul vremii sale atîta timp cît această lume sucită va fi lumea adevărată.

Precum ştii, mă preocupă mult acest om. Încă de pe vremea cînd el dispunea numai de „Berliner politisches Wochenblatt" am înţeles valoarea şi misiunea lui. Chiar la ceremonia prestării jurămîntului de credinţă de la Königsberg, el a confirmat presupunerea mea că de aici încolo problema va deveni pur personală. El a declarat că inima şi sufletul lui vor fi viitoarea constituţie a domeniului prusian, a statului *său* ; şi într-adevăr, în Prusia, regele reprezintă întregul sistem. El este singura persoană politică. Într-un fel sau altul, personalitatea lui determină sistemul. Ceea ce face el sau este pus să facă, ceea ce gîndeşte el sau i se atribuie înseamnă ceea ce gîndeşte şi face statul în Prusia ; este, aşadar, un merit real al actualului rege că a declarat atît de deschis acest lucru.

Numai într-o privinţă s-a greşit : un timp oarecare se acorda importanţă dorinţelor şi gîndurilor pe care avea să le exprime regele. În felul acesta lucrurile nu se puteau schimba cu nimic : filistinul este materialul monarhiei, iar monarhul nu este decît regele filistinilor ; el nu se poate transforma nici pe sine, nici pe supuşii săi în oameni adevăraţi, liberi atîta timp cît ambele părţi rămîn ceea ce sînt.

Regele Prusiei a încercat să schimbe sistemul cu ajutorul unei teorii complet diferite de cea a tatălui său. Se ştie care a fost soarta acestei încercări. Ea a eşuat cu totul. Şi era foarte firesc să se întîmple aşa. O dată ajunşi la nivelul lumii animalelor politice, nu mai e posibilă o reacţie mai adîncă, şi orice mişcare înainte nu se poate realiza decît prin abando-

narea bazei acestei lumi şi trecerea la lumea umană a democraţiei.

Fostul rege * nu dorea nimic extravagant ; el era un filistin şi nu avea cîtuşi de puţin pretenţia de a avea o minte ageră. El ştia că un stat de slugi, ca şi stăpînirea unui asemenea stat, nu are nevoie decît de o existenţă prozaică, liniştită. Noul rege, mai vioi şi mai isteţ, concepea mai grandios atotputernicia monarhului, care nu cunoaşte altă îngrădire decît inima şi mintea sa. Vechiul şi anchilozatul stat de slugi şi sclavi îl dezgusta. El voia să-i dea viaţă şi să-l îmbibe pe de-a-ntregul cu dorinţele, sentimentele şi gîndurile sale. Şi el putea să pretindă, în statul *său,* acest lucru ; totul era să reuşească. Aşa se explică discursurile sale liberale şi efuziunile sale sentimentale. De acum înainte nu legea moartă, ci inima vie, vibrîndă a regelui avea să-i guverneze pe toţi supuşii săi. El voia să pună în mişcare toate inimile şi toate minţile pentru realizarea dorinţelor sale intime şi a planurilor nutrite de el atîta vreme. S-a produs atunci o oarecare mişcare ; dar celelalte inimi băteau altfel decît inima regelui, cei stăpîniţi de el nu puteau deschide gura fără să vorbească de înlăturarea vechii stăpîniri. Idealiştii, care au nerușinarea de a voi să facă din fiecare om un om, au început să-şi spună cuvîntul, şi, în timp ce regele divaga în chip vechi-german, ei credeau că pot să filozofeze în chip neogerman. Ce-i drept, aceasta era ceva nemaipomenit pentru Prusia. Pentru o clipă se părea că vechea ordine de lucruri fusese răsturnată cu capul în jos ; mai mult chiar, lucrurile neînsufleţite începură să se transforme în oameni, apărură chiar oameni care aveau un nume, deşi în diete nu este permis a se pronunţa numele nimănui. Dar slugile vechiului despotism au pus repede capăt acestei agitaţii negermane. Nu a fost nevoie de un efort prea mare pentru a crea un conflict evident între dorinţele regelui, care visează la măreţul trecut cu droaia lui de popi, cavaleri şi iobagi, şi intenţiile idealiştilor, care nu doresc decît un singur lucru : consecinţele revoluţiei franceze, ceea ce în ultimă instanţă nu înseamnă altceva decît republica şi instaurarea unei orînduiri a oamenilor liberi în locul orînduirii lucrurilor moarte. Cînd acest conflict a devenit destul de acut şi de supărător, şi regele, violent din fire, era îndeajuns de enervat, slugile, care pînă atunci dirijaseră cu atîta uşurinţă mersul lucrurilor, s-au apropiat de el şi i-au spus că nu procedează bine

* Frederic-Wilhelm al III-lea. — *Nota Trad.*

atunci cînd dă prilej supuşilor lui să se dedea unei vorbării fără rost, şi că ele, slugile, nu vor fi în stare să guverneze specia de oameni care au prins glas. Şi pe stăpînul * tuturor ruşilor a început să-l neliniştească mişcarea din capetele boruşilor ** şi a cerut restabilirea vechii stări de linişte. Şi din nou au fost proscrise toate dorinţele şi gîndurile oamenilor despre drepturile şi obligaţiile omului, cu alte cuvinte a urmat revenirea la vechiul şi anchilozatul stat de slugi, în care sclavul slujeşte în tăcere, iar proprietarul pămîntului şi al oamenilor domneşte, pe cît e cu putinţă, în tăcere, cu ajutorul unei armate de slugi disciplinate, care ascultă fără să crîcnească. Nici sclavul, nici stăpînul nu poate spune ce vrea: primul nu poate să spună că ar vrea să devină om, iar al doilea nu poate să spună că nu are nevoie de oameni pe proprietăţile sale. De aceea tăcerea este singura soluţie. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia* ***.

Aceasta este încercarea nefericită de a desfiinţa statul filistin pe propria lui bază; ea a dovedit lumii întregi în mod evident că brutalitatea este inerentă despotismului şi că omenia este incompatibilă cu el. Relaţiile brutale pot fi menţinute numai prin brutalitate. Cu aceasta am terminat sarcina noastră comună, aceea de a privi mai îndeaproape pe filistin şi statul lui. Nu vei putea spune că am o părere prea bună despre prezent, şi dacă, totuşi, nu-mi pierd nădejdea în el, aceasta se datoreşte numai faptului că tocmai actuala situaţie desperată mă umple de speranţă. Nu vorbesc de incapacitatea stăpînilor şi de indolenţa slugilor şi a supuşilor care lasă lucrurile în voia lui dumnezeu, deşi numai aceşti doi factori şi tot ar fi de ajuns pentru a împinge lucrurile la catastrofă. Îţi atrag numai atenţia că duşmanii filistinismului, într-un cuvînt toţi cei care gîndesc şi care suferă, au ajuns la o înţelegere — pentru care înainte le lipseau orişice fel de posibilităţi — şi că însuşi sistemul pasiv de reproducere a vechilor supuşi furnizează în fiecare zi recruţi în serviciul omenirii noi. Însă sistemul de agonisire şi de comerţ, sistemul proprietăţii şi al exploatării omului, duce — mai repede chiar decît înmulţirea populaţiei — la o ruptură în sînul societăţii actuale pe care nu o poate lecui vechiul sistem, pentru că, în genere, nu vindecă şi nu creează, ci există doar şi se desfată. Existenţa omenirii care suferă şi gîndeşte, şi a omenirii care

* Nikolai I. — *Nota Trad.*

** Boruşi = prusieni. — *Nota Trad.*

*** — Vite necuvîntătoare, abătute şi supuse stomacului. — *Nota Trad.*

gîndește și este oprimată trebuie în mod necesar să devină insuportabilă și de nemistuit pentru lumea animalică și pasivă a filistinismului, lume lipsită de gîndire și în permanentă goană după desfătare.

În ce ne privește, sarcina noastră constă în a demasca lumea veche și a construi în mod pozitiv lumea nouă. Cu cît evenimentele vor lăsa mai mult timp omenirii care gîndește să înțeleagă ce se petrece în jurul ei, iar omenirii care suferă să-și strîngă rîndurile, cu atît mai desăvîrșit va fi — atunci cînd va vedea lumina zilei — rodul pe care-l poartă în pîntece prezentul.

M. către R.

Kreuznach, septembrie 1843

Mă bucură faptul că d-ta ai luat o hotărîre fermă și că, renunțînd să tot privești trecutul, îți îndrepți gîndurile spre un nou proiect [96]. Deci la Paris, această veche universitate a filozofiei — *absit omen!* * — și noua capitală a lumii noi! Ceea ce este necesar se înfiripă. De aceea nu mă îndoiesc că toate dificultățile — pe care nu le subestimez de loc — vor putea fi înlăturate.

De altfel, indiferent dacă acest proiect se va realiza sau nu, eu în orice caz voi fi la Paris spre sfîrșitul lunii, deoarece atmosfera de aici te încătușează, și în Germania nu văd absolut nici o posibilitate pentru o activitate liberă.

În Germania totul este reprimat cu violență; a început o perioadă de adevărată anarhie a spiritului, de domnie a prostiei, iar Zürichul ascultă de ordinele primite de la Berlin; devine, prin urmare, din ce în ce mai evident că trebuie căutat un nou punct de întîlnire pentru capetele independente care gîndesc realmente. Sînt convins că planul nostru răspunde unei necesități reale, și necesitățile reale trebuie să-și găsească înfăptuirea lor reală. Prin urmare, nu mă îndoiesc de reușită, numai să ne apucăm serios de treabă.

Se pare că mai mari decît piedicile din afară sînt dificultățile dinăuntru. Căci, dacă în ce privește problema „de unde?" nu există nici o îndoială, apoi în ce privește problema „încotro?" confuzia este cu atît mai mare. Nu numai că printre

* — să nu fie de rău augur! — *Nota Trad.*

reformatori începe să se facă simțită o anarhie generală, dar fiecare dintre ei este nevoit să recunoască că nu are o viziune exactă asupra a ceea ce trebuie făurit. Dar tocmai în aceasta constă superioritatea noului curent, că nu căutăm să anticipăm în mod dogmatic viitorul, ci că abia prin critica lumii vechi vrem să găsim lumea nouă. Pînă acuma filozofii țineau în sertarul mesei lor de lucru soluția tuturor enigmelor, și proasta lume exoterică n-avea decît să deschidă gura pentru ca porumbeii științei absolute să-i pice gata fripți. Acum filozofia a devenit lumească, și dovada cea mai incontestabilă în această privință o constituie faptul că însăși conștiința filozofică a fost atrasă în vîltoarea luptei nu numai din punct de vedere exterior, ci și interior. Dar dacă construirea viitorului și rezolvarea tuturor problemelor pentru toate vremurile de aici înainte nu este treaba noastră, știm în schimb cu atît mai precis ce trebuie să facem în prezent : o *critică necruțătoare a stării de lucruri existente*, necruțătoare în sensul că această critică nu se teme nici de concluziile la care ajunge și nici de conflictele cu puterile existente.

De aceea nu sînt pentru arborarea unui steag dogmatic ; dimpotrivă, trebuie să încercăm să-i ajutăm pe dogmatici să-și dea seama de sensul propriilor lor teze. O asemenea abstracție dogmatică este, mai ales, *comunismul*, și aici am în vedere nu un comunism închipuit și posibil, ci comunismul care există în realitate sub forma în care-l propovăduiesc Cabet, Dézamy, Weitling etc. Acest comunism nu este el însuși decît o formă de manifestare aparte a principiului umanist, care nu s-a eliberat încă de influența opusului său — sistemul proprietății private. De aceea desființarea proprietății private nu este de loc identică cu comunismul, și nu întîmplător, ci în mod necesar au apărut alături de comunism alte doctrine socialiste, ca, de exemplu, acelea ale lui Fourier, Proudhon etc., deoarece el însuși nu reprezintă altceva decît o realizare specială, unilaterală a principiului socialist.

Dar și principiul socialist în ansamblul său nu este nici el decît o latură care privește *realitatea* adevăratei esențe omenești. Trebuie însă să acordăm atenție și celeilalte laturi, existenței teoretice a omului, să facem, prin urmare, din religie, știință etc. un obiect al criticii noastre. Pe lîngă aceasta, vrem să-i influențăm pe contemporanii noștri, și mai ales pe contemporanii noștri germani. Se pune întrebarea : cum trebuie să procedăm ? Două fapte nu pot fi tăgăduite. Religia, în primul rînd, apoi politica sînt problemele care preocupă cel

mai mult Germania de azi. Aceste probleme, oricum s-ar prezenta ele, trebuie luate ca puncte de plecare, iar nu să le opunem cine știe ce sistem gata confecționat, ca bunăoară „*Voyage en Icarie*" [97].

Rațiunea a existat întotdeauna, dar nu întotdeauna într-o formă rezonabilă. Criticul poate deci lua ca punct de plecare orice formă a conștiinței teoretice și practice, și din formele *proprii* ale realității existente să dezvolte realitatea adevărată ca menire și scop final al ei. În ceea ce privește viața adevărată, tocmai *statul politic* — chiar acolo unde încă nu s-a pătruns în mod conștient de cerințele socialiste — cuprinde în toate formele sale *moderne* cerințele rațiunii. Și el nu se oprește aici. El presupune pretutindeni rațiunea ca fiind realizată. Dar în același timp el ajunge pretutindeni la o contradicție între menirea lui ideală și premisele lui reale.

Din acest conflict al statului politic cu sine însuși poate fi dezvoltat deci pretutindeni adevărul social. Așa cum *religia* reprezintă sumarul luptelor teoretice ale omenirii, tot așa *statul politic* reprezintă sumarul luptelor ei practice. Statul politic exprimă deci, în cadrul formei sale *sub specie rei publicae* *, toate luptele, necesitățile și adevărurile sociale. Prin urmare, a face un obiect de critică dintr-o problemă politică cu totul specială, cum este bunăoară deosebirea dintre sistemul stărilor și cel reprezentativ, nu înseamnă cîtuși de puțin a coborî *de la hauteur des principes* **, deoarece această problemă nu face decît să exprime în limbaj *politic* deosebirea dintre domnia omului și domnia proprietății private. Prin urmare, criticul nu numai că poate, dar și trebuie să abordeze aceste probleme politice (care, după părerea socialiștilor înfocați, sînt sub demnitatea lor). Arătînd superioritatea sistemului reprezentativ față de cel al stărilor, criticul *va trezi în mod practic interesul* unui mare grup de oameni. Ridicînd sistemul reprezentativ de la forma lui politică la forma generală și scoțînd în evidență semnificația adevărată care stă la baza lui, criticul obligă în același timp acest grup de oameni să se depășească pe sine însuși, căci victoria lui este totodată și înfrîngerea lui.

Prin urmare, nimic nu ne împiedică să legăm critica noastră de critica politicii, să ne situăm pe o poziție partinică în politică, cu alte cuvinte să legăm și să identificăm critica noastră cu lupta *reală*. În cazul acesta, noi nu ne prezentăm în fața lumii ca niște doctrinari, cu un principiu nou : iată ade-

* — din punct de vedere al republicii. — *Nota Trad.*

** — înălțimea principiilor. — *Nota Trad.*

vărul, cădeți în genunchi în fața lui ! Noi dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Noi nu-i spunem : renunță la luptele tale, ele sînt o prostie ; noi îți vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătăm doar pentru ce luptă de fapt, și conștiința aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să și-l însușească vrînd-nevrînd.

Reforma conștiinței constă *numai* în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință, în a o trezi din visul ei despre sine însăși, în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni. Scopul nostru nu poate consta în altceva — așa cum e cazul și cu critica religiei a lui Feuerbach — decît în a da problemelor religioase și politice forma omenească conștientă de sine însăși.

Deviza noastră, prin urmare, trebuie să fie : reforma conștiinței nu prin dogme, ci prin analizarea conștiinței mistice, nelămurită încă asupra ei însăși, indiferent dacă ea apare într-o formă religioasă sau într-o formă politică. Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care-l poate avea în realitate numai devenind conștientă de el. Se va dovedi că nu este vorba de a trage în minte o mare linie de demarcație între trecut și viitor, ci de *a înfăptui* ideile trecutului. Se va dovedi, în sfîrșit, că omenirea nu începe o muncă *nouă*, ci realizează în mod conștient munca ei veche.

Putem, prin urmare, să rezumăm orientarea revistei noastre într-*un* cuvînt: autolămurirea (filozofie critică) a epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei. Aceasta este o sarcină pentru lume și pentru noi. Ea nu poate fi decît opera forțelor unite. Este vorba de o *confesiune*, și de nimic altceva. Pentru a fi iertată de păcatele ei, omenirea trebuie doar să le recunoască drept ceea ce sînt ele în realitate.

Contribuţii la problema evreiască

*1. Bruno Bauer. „Die Judenfrage" *. Braunschweig, 1843*
*2. Bruno Bauer. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" **. Editate de Georg Herweg. Zürich şi Winterthur, 1843, pag. 56—71*

de

Karl Marx

I

Bruno Bauer. „Problema evreiască". Braunschweig, 1843

Evreii germani cer emanciparea. Ce fel de emancipare cer ei? Emanciparea *civică*; emanciparea *politică*.

Bruno Bauer le răspunde: în Germania nimeni nu este emancipat politiceşte. Nici noi nu sîntem liberi. Cum să vă eliberăm atunci pe voi? Voi, evreii, sînteţi nişte *egoişti*, din moment ce cereţi o emancipare specială pentru voi ca evrei. Ca germani, ar trebui să acţionaţi în direcţia emancipării politice a Germaniei, ca oameni — în direcţia emancipării omenirii, iar felul special în care sînteţi oprimaţi şi huliţi să-l consideraţi nu ca o excepţie de la regulă, ci, dimpotrivă, ca o confirmare a regulii.

Sau, poate, evreii cer egalitate de drepturi cu *supuşii creştini?* În cazul acesta ei recunosc legitimitatea *statului creştin*, recunosc, prin urmare, regimul subjugării generale. De ce le displace jugul lor special, dacă le place cel general? De ce să se intereseze germanul de eliberarea evreului dacă evreul nu se interesează de eliberarea germanului?

Statul *creştin* cunoaşte numai *privilegii*. În acest stat evreul are privilegiul de a fi evreu. Ca evreu, el are drepturi pe care creştinii nu le au. De ce cere atunci drepturi pe care el nu le are, dar de care se bucură creştinii?

Cînd evreul vrea să se emancipeze de statul creştin, el cere prin aceasta ca statul creştin să renunţe la prejudecata lui *religioasă*. Dar el, evreul, renunţă oare la prejudecata *lui*

---

* „Problema evreiască". — *Nota Trad.*

** „Capacitatea evreilor şi a creştinilor de azi de a deveni liberi". „Douăzeci şi una de coli din Elveţia". — *Nota Trad.*

religioasă ? Are el dreptul, în acest caz, să pretindă altuia o asemenea abdicare de la religia sa ?

Prin *esenţa sa,* statul creştin nu poate emancipa pe evreu, dar, adaugă Bauer, prin esenţa sa nici evreul nu poate fi emancipat. Atîta vreme cît statul este creştin şi evreul este evreu, amîndoi sînt tot atît de puţin apţi să acorde altora emanciparea, pe cît sînt de puţin apţi să primească emanciparea.

Statul creştin nu se poate comporta faţă de evreu decît în felul său, ca stat creştin, adică aplicînd principiul privilegiilor, şi anume permiţînd evreului să se separe de ceilalţi supuşi, dar făcîndu-l, în schimb, să simtă apăsarea celorlalte sfere separate, şi aceasta cu atît mai mult cu cît evreul se află în opoziţie *religioasă* cu religia dominantă. Dar nici evreul nu se poate comporta faţă de *stat* decît ca evreu, adică privind statul ca ceva străin, opunînd adevăratei naţionalităţi naţionalitatea lui himerică, adevăratei legi legea lui iluzorie, considerîndu-se îndreptăţit să se separe de restul omenirii, neluînd parte, din principiu, la mişcarea istorică şi aşteptînd un viitor care nu are nimic comun cu viitorul întregii omeniri, socotindu-se membru al poporului evreu şi socotindu-l pe acesta drept poporul ales.

Pe ce bază cereţi deci voi, evreii, emancıparea ? În numele religiei voastre ? Ea este duşmanul de moarte al religiei de stat. Ca cetăţeni ? În Germania nu există cetăţeni. Ca oameni ? Sînteţi tot atît de puţin oameni ca şi cei la care faceţi apel.

Bauer a pus într-un chip nou problema emancipării evreilor, după ce a făcut o critică a felului în care ea a fost pusă şi soluţionată pînă acum. El se întreabă : care sînt *trăsăturile caracteristice* ale evreului care trebuie emancipat şi ale statului creştin care trebuie să emancipeze ? Şi el răspunde printr-o critică a religiei evreilor, analizează opoziţia *religioasă* dintre iudaism şi creştinism, arată care e esenţa statului creştin, şi toate acestea sînt expuse cu îndrăzneală, cu ascuţime de spirit şi într-o formă pe cît de precisă, pe atît de expresivă şi viguroasă.

Cum soluţionează deci Bauer problema evreiască ? Care sînt concluziile la care ajunge el ? Formularea unei probleme înseamnă soluţionarea ei. Critica problemei evreieşti este un răspuns la problema evreiască. Ea poate fi rezumată după cum urmează :

Înainte de a putea emancipa pe alţii trebuie să ne emancipăm noi înşine.

Cea mai rigidă formă de opoziție dintre evreu și creștin este opoziția *religioasă*. Cum se poate înlătura o opoziție ? Făcînd-o imposibilă. Cum poate fi făcută imposibilă o opoziție *religioasă ? Desființînd religia*. De îndată ce evreul și creștinul încep să considere religiile lor reciproce doar ca *diferite trepte de dezvoltare ale spiritului omenesc,* ca diferite piei de șarpe pe care le-a lepădat *istoria,* iar pe *om* ca pe un șarpe care a fost îmbrăcat în ele, dar le-a lepădat, din acel moment evreul și creștinul, susține Bauer, nu se mai află într-o relație religioasă, ci într-o relație critică, *științifică,* într-o relație omenească. *Știința* devine atunci unitatea lor. Iar în știință opozițiile sînt rezolvate chiar de știință.

Mai ales evreul *german* se izbește în genere de lipsa de emancipare politică și de caracterul oficial creștin al statului. Totuși, în concepția lui Bauer problema evreiască are o semnificație generală, independentă de condițiile specific germane. Este problema raportului dintre religie și stat, a *contradicției dintre captivitatea religioasă și emanciparea politică*. Emanciparea de religie este pusă ca o condiție atît pentru evreul care vrea să fie emancipat politicește, cît și pentru statul care trebuie să emancipeze pe alții și să fie el însuși emancipat.

„E adevărat ! — ni se va spune și o spune evreul însuși — că evreul trebuie să fie emancipat nu ca evreu, nu pentru că este evreu, nu pentru că este călăuzit de minunate principii de moralitate general-umane ; dimpotrivă, *evreul* va da el însuși prioritate *cetățeanului* și va fi *cetățean* cu toate că e evreu și urmează să rămînă evreu. Cu alte cuvinte, el este și rămîne *evreu,* deși e *cetățean* și trăiește în relații general-omenești : în ultimă instanță, firea lui evreiască, limitată totdeauna, triumfă asupra îndatoririlor lui omenești și politice. *Prejudecata* se menține, deși este învinsă de principiile *generale*. Dar din moment ce se menține, ea este, dimpotrivă, atotbiruitoare". „Evreul n-ar putea rămîne evreu în viața de stat decît în mod sofistic și în aparență ; deci, dacă ar vrea să rămînă evreu, simpla aparență ar fi esențialul și ar triumfa, adică *viața* lui *în stat* ar fi numai o aparență sau o excepție momentană de la esență și de la regulă" („Capacitatea evreilor și a creștinilor de azi de a deveni liberi". „Douăzeci și una de coli", pag. 57).

Să vedem, pe de altă parte, cum definește Bauer sarcina statului :

„Franța — spune el — ne-a oferit nu de mult" (dezbaterile din Camera deputaților din 26 decembrie 1840) „în legătură cu problema evreiască, așa cum ne oferă în permanență în toate celelalte probleme *politice,* spectacolul unei vieți libere, dar a revocat prin lege această libertate și prin urmare a recunoscut că e doar aparentă, iar pe de altă parte a dezmințit prin fapte legea ei liberă" („Problema evreiască", pag. 64).

„Libertatea generală nu a devenit încă lege în Franța, *de asemenea problema evreiască* încă *nu* este soluționată, deoarece libertatea proclamată prin lege — anume că toți cetățenii sînt egali — este îngrădită în viață, care mai este încă stăpînită și divizată de privilegiile religioase, și această lipsă de libertate în viață acționează la rîndul ei asupra legii și o silește să sancționeze diferențierea cetățenilor, liberi în sine, în asupriți și asupritori" (pag. 65).

Cînd ar fi deci rezolvată problema evreiască în Franța?

„Evreul, de pildă, ar înceta de a mai fi evreu dacă n-ar mai ține seamă de legea lui, care-l împiedică să-și îndeplinească îndatoririle față de stat și față de concetățenii săi, de pildă dacă s-ar duce sîmbătă în Camera deputaților și ar lua parte la dezbaterile publice. Orice *privilegiu religios* în general, deci și monopolul unei biserici privilegiate, ar trebui desființat, și dacă cîțiva oameni sau mai mulți, sau *chiar marea lor majoritate, ar continua să creadă că trebuie să-și îndeplinească anumite îndatoriri religioase,* această treabă ar trebui lăsată *pe seama lor* ca o *chestiune pur privată*" (pag. 65). „Nu mai există nici o religie atunci cînd nu mai există o religie privilegiată. Luați religiei puterea ei exclusivă și ea va înceta de a mai exista" (pag. 66). „Așa cum d-l Martin du Nord considera propunerea de a nu menționa duminica în lege ca fiind tot una cu propunerea de a declara că creștinismul a încetat să mai existe, cu același drept (și dreptul acesta e perfect întemeiat) declarația că legea sabatului nu mai este obligatorie pentru evrei ar echivala cu declarația că iudaismul încetează să mai existe" (pag. 71).

Așadar, Bauer cere, pe de o parte, ca evreul să renunțe la iudaism, ca în genere omul să renunțe la religie, pentru a se emancipa ca *cetățean*. Pe de altă parte, el e consecvent atunci cînd consideră desființarea *politică* a religiei ca desființarea religiei în general. Statul care presupune religia nu este încă un stat adevărat, un stat real.

„Ce-i drept, reprezentările religioase constituie o garanție pentru stat. Dar pentru care stat? *Pentru ce fel de stat?*" (pag. 97).

Tocmai în acest punct se vădește înțelegerea *unilaterală* a problemei evreiești.

În nici un caz nu era suficient să analizeze: Cine trebuie să emancipeze? Cine trebuie să fie emancipat? Critica mai avea de făcut încă un al treilea lucru, și anume ea trebuia să-și pună întrebarea: *despre ce fel de emancipare* este vorba? Ce condiții decurg din esența emancipării cerute? Abia critica *emancipării politice* însăși a însomnat critica definitivă a problemei evreiești și adevărata ei dizolvare în *„problema generală a epocii"*.

Prin faptul că nu ridică problema la o asemenea înălțime, Bauer cade în contradicții. El pune condiții care nu-și au te-

meiul în însăşi esenţa emancipării *politice*. El ridică probleme care nu ţin de sarcina lui şi rezolvă sarcini care lasă fără răspuns problema în discuţie. Cînd Bauer spune despre adversarii emancipării evreilor : „Greşeala lor consta numai în faptul că luau statul creştin drept singurul stat adevărat şi că nu-l supuneau aceleiaşi critici la care supuneau iudaismul" (pag. 3), el comite, după părerea noastră, greşeala de a supune criticii *numai* „statul creştin", şi nu „statul în general", de a nu cerceta *raportul dintre emanciparea politică şi emanciparea omenească*, şi, ca urmare, de a pune condiţii care nu sînt explicabile decît prin confundarea necritică a emancipării politice cu cea general-omenească. Cînd Bauer întreabă pe evrei : aveţi voi dreptul, potrivit punctului vostru de vedere, să cereţi *emanciparea politică?* — noi punem întrebarea inversă : are punctul de vedere al emancipării *politice* dreptul să ceară evreilor să renunţe la iudaism, iar oamenilor în general să renunţe la religie?

Problema evreiască se prezintă sub un aspect diferit, după statul în care se află evreul. În Germania, unde nu există un stat politic, unde nu există un stat ca atare, problema evreiască este o problemă pur *teologică*. Evreul se află în opoziţie *religioasă* cu statul care recunoaşte creştinismul ca temelie a sa. Statul acesta este teolog *ex professo* *. Critica este aici o critică a teologiei, o critică cu două tăişuri : critica teologiei creştine şi critica celei iudaice. Dar în felul acesta ne mişcăm încă în sfera teologiei, oricît de *critic* am face acest lucru.

În Franţa, în statul *constituţional*, problema evreiască este problema constituţionalismului, problema *incompletei emancipări politice*. Dat fiind că aici este menţinută *aparenţa* unei religii de stat — deşi într-o formă care nu spune nimic şi care se află în contradicţie cu sine însăşi, în forma unei *religii a majorităţii* —, raportul evreilor faţă de stat păstrează *aparenţa* unei opoziţii religioase, teologice.

Abia în Statele libere din America de Nord, sau cel puţin într-o parte din ele, problema evreiască îşi pierde sensul ei *teologic* şi devine o problemă cu adevărat *laică*. Numai acolo unde statul politic a ajuns la forma sa pe deplin dezvoltată, raportul evreului — şi, în general, al omului religios — faţă de statul politic, deci raportul religiei faţă de stat, poate să se manifeste în tot ce are el specific, în toată puritatea lui. Critica acestui raport încetează de a mai fi o critică

* — de profesie. — *Nota Trad.*

teologică de îndată ce statul încetează de a se comporta faţă de religie în mod *teologic*, de îndată ce începe a se comporta faţă de ea ca stat, adică în chip *politic*. Atunci critica devine *critica statului politic*. Începînd din acest punct în care problema încetează de a mai fi *teologică*, critica lui Bauer încetează şi ea de a mai fi critică.

„Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes" * *(„Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc.", par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214).* Există chiar unele state în America de Nord în care *„la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques"* ** (l.c., p. 225). Totuşi *„on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme"* *** (l. c., p. 224).

Cu toate acestea, America de Nord este ţara religiozităţii prin excelenţă, cum ne asigură într-un glas Beaumont, Tocqueville şi englezul Hamilton. Dar noi luăm aici Statele Americii de Nord numai ca un exemplu. Problema este următoarea : ce raport există între emanciparea politică *completă* şi religie ? Din moment ce vedem că chiar într-o ţară a emancipării politice complete religia nu numai că *există*, dar dă dovadă de *viabilitate* şi de *vigoare*, prin aceasta ni se vădeşte că existenţa religiei nu e în contradicţie cu desăvîrşirea statului. Dar cum existenţa religiei este existenţa unei imperfecţiuni, izvorul acestei imperfecţiuni trebuie căutat numai în *esenţa* însăşi a statului. Religia nu ne mai apare ca o *cauză* a mărginirii laice, ci doar ca o *manifestare* a acesteia. De aceea explicăm captivitatea religioasă a cetăţenilor liberi prin captivitatea lor laică. Noi nu afirmăm că ei trebuie să pună capăt mărginirii lor religioase pentru a suprima îngrădirile lor laice. Noi afirmăm că ei vor pune capăt mărginirii lor religioase de îndată ce vor suprima îngrădirile lor laice. Noi nu facem din problemele laice probleme teologice. Noi facem din problemele teologice probleme laice. După ce istoria a fost explicată atîta vreme prin superstiţii, noi explicăm superstiţiile prin istorie. Problema *raportului dintre emanciparea politică şi religie* devine pentru noi problema *raportului*

* — „În Statele Unite nu există nici religie de stat, nici religie recunoscută ca religie a majorităţii, nici precăderea unui cult asupra altuia. Statul este străin de toate cultele". — *Nota Trad.*

** — „Constituţia nu impune credinţele religioase şi practicarea unui cult drept condiţie pentru privilegii politice". — *Nota Trad.*

*** — „în Statele Unite există credinţa că un om fără religie nu poate fi un om cumsecade". — *Nota Trad.*

dintre emanciparea politică şi emanciparea umană. Noi criticăm slăbiciunea religioasă a statului politic prin aceea că criticăm alcătuirea *laică* a statului politic, *făcînd abstracţie* de slăbiciunile lui religioase. Noi dăm un caracter omenesc contradicţiei dintre stat şi o *anumită religie* — de pildă *iudaismul* — considerînd-o ca o contradicţie între stat şi *anumite* elemente *laice,* o contradicţie între stat şi *religie în general,* o contradicţie între stat şi *premisele* lui în general.

Emanciparea *politică* a evreului, a creştinului, a omului *religios* în general este *emanciparea statului* de iudaism, de creştinism, de *religie* în general. În ceea ce priveşte forma lui şi felul esenţei sale, statul, ca *stat,* se emancipează de religie atunci cînd se emancipează de *religia de stat,* adică atunci cînd statul, ca stat, nu recunoaşte nici o religie, ci se afirmă ca stat. Emanciparea *politică* de religie nu este o emancipare de religie dusă pînă la capăt, lipsită de contradicţii, pentru că emanciparea politică nu este o emancipare *umană* dusă pînă la capăt, lipsită de contradicţii.

Limita emancipării politice apare din capul locului în aceea că *statul* poate să se elibereze de orice îngrădire fără ca omul să fie *cu adevărat* liber de această îngrădire, în aceea că statul poate să fie *republică* * fără ca omul să fie *un om liber.* Bauer însuşi admite aceasta în mod tacit atunci cînd formulează următoarea condiţie pentru emanciparea politică:

„Orice privilegiu religios în general, deci şi monopolul unei biserici privilegiate, ar trebui desfiinţat, şi dacă cîţiva oameni sau mai mulţi, sau chiar *marea lor majoritate, ar continua să creadă că trebuie să-şi îndeplinească anumite îndatoriri religioase,* această treabă ar trebui lăsată pe seama lor ca o *chestiune pur privată*".

Aşadar, *statul* poate fi complet emancipat de religie chiar dacă marea *majoritate a cetăţenilor* este încă religioasă. Şi marea majoritate nu încetează de a fi religioasă prin faptul că este religioasă doar *privatim* **.

Dar comportarea statului, şi mai ales a *republicii,* faţă de religie nu este în fond altceva decît comportarea faţă de religie a *oamenilor* care alcătuiesc statul. De aici rezultă că omul se eliberează de orice îngrădire prin *intermediul statului,* se eliberează *politiceşte* atunci cînd, în contradicţie cu sine însuşi, se ridică într-un mod *abstract* şi *limitat,* în mod parţial

* Joc de cuvinte: „Freistaat" („republică") înseamnă şi „stat liber". — *Nota Trad.*

** — în particular. — *Nota Trad.*

deasupra acestei îngrădiri. Urmează apoi că, eliberîndu-se *politiceşte,* omul obţine libertatea pe o *cale ocolită,* printr-o *verigă intermediară,* deşi *necesară.* Urmează, în fine, că chiar atunci cînd se proclamă ateu prin intermediul statului, adică atunci cînd proclamă statul ateu, omul tot mai rămîne într-o captivitate religioasă, tocmai pentru că se recunoaşte pe sine numai pe o cale ocolită, numai cu ajutorul unei verigi intermediare. Religia este tocmai recunoaşterea omului pe o cale ocolită, printr-un *mijlocitor.* Statul este mijlocitorul dintre om şi libertatea omului. După cum Hristos este mijlocitorul pe care omul îl încarcă cu toată dumnezeirea lui, cu toată *captivitatea* lui *religioasă,* tot aşa şi statul este mijlocitorul în care el pune toată nedumnezeirea lui, toată *libertatea* lui *umană.*

Ridicarea *politică* a omului deasupra religiei are toate deficienţele şi calităţile ridicării politice în general. Statul, ca stat, anulează, de pildă, *proprietatea privată ;* omul declară proprietatea privată *anulată* din punct de vedere *politic* îndată ce suprimă *censul* pentru dreptul electoral activ şi pasiv, aşa cum s-a întîmplat în multe state din America de Nord. *Hamilton* a avut perfectă dreptate din punct de vedere politic atunci cînd a interpretat acest fapt în sensul că *„marea masă a cîştigat victoria asupra proprietarilor şi a bogăţiei băneşti"* [98]. Nu este oare proprietatea privată ideal desfiinţată atunci cînd cel ce nu posedă devine legiuitorul celui care posedă ? *Censul* este ultima formă *politică* de recunoaştere a proprietăţii private.

Şi totuşi, prin anularea ei politică, proprietatea privată nu numai că nu este desfiinţată, dar este chiar presupusă. Statul desfiinţează în felul său deosebirile de *origină,* de *stare,* de *cultură,* de *ocupaţie,* cînd declară că originea, starea, cultura şi ocupaţia sînt deosebiri *nepolitice ;* cînd, fără să ţină seamă de aceste deosebiri, declară că tot poporul participă în mod *egal* la suveranitatea populară ; cînd tratează toate elementele adevăratei vieţi a poporului din punctul de vedere al statului. Totuşi statul permite proprietăţii private, culturii, ocupaţiei *să acţioneze* în felul *lor* şi să-şi manifeste esenţa lor *particulară* ca proprietate privată, cultură, ocupaţie. Departe de a suprima toate aceste deosebiri *reale,* statul, dimpotrivă, există numai avîndu-le ca premisă şi se consideră *stat politic* şi-şi afirmă *generalitatea* sa numai în opoziţie cu aceste elemente ale sale. De aceea foarte just determină Hegel raportul dintre *statul politic* şi religie cînd spune :

„Pentru ca [...] statul să poată exista ca realitate morală *a spiritului care se cunoaşte pe sine,* este necesară diferenţierea lui de forma autorităţii şi a credinţei ; această diferenţiere însă apare numai în măsura în care partea bisericească ajunge ea însăşi la separare ; numai situîndu-se deasupra *diferitelor* biserici statul îşi dobîndeşte şi înfăptuieşte *generalitatea* gîndirii, principiul formei sale" (Hegel. „Filozofia dreptului", ediţia 1, pag. 346).

Desigur ! Numai situîndu-se *deasupra* elementelor *particulare* se constituie statul ca generalitate.

Statul politic desăvîrşit este, prin însăşi natura sa, *viaţa generică* a omului, în *opoziţie* cu viaţa lui materială. Toate premisele acestei vieţi egoiste continuă să existe *în afara* sferei statului, în *societatea civilă,* ca însuşiri ale acestei societăţi. Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, omul duce nu numai în gîndire, în conştiinţă, ci şi în *realitate,* în *viaţă,* o viaţă dublă — cerească şi pămîntească —, viaţa în *comunitatea politică,* unde se consideră ca o *fiinţă a comunităţii,* şi viaţa în *societatea civilă,* unde acţionează ca *persoană privată,* unde pe ceilalţi oameni îi consideră drept mijloc, unde se coboară pe sine însuşi la rolul de mijloc şi devine jucăria unor forţe străine. În raport cu societatea civilă, statul politic este tot atît de spiritualist ca cerul faţă de pămînt. El se află în aceeaşi opoziţie faţă de ea, o învinge prin aceleaşi procedee prin care şi religia învinge mărginirea lumii profane, adică prin aceea că, la rîndul său, trebuie să recunoască societatea civilă, s-o restabilească şi să se lase dominat de ea. În realitatea lui *intimă,* în societatea civilă, omul este o fiinţă profană. Aici, unde trece drept un individ real atît în ochii lui cît şi în ochii celorlalţi, omul reprezintă un fenomen lipsit de *realitate*. Dimpotrivă, în stat, unde omul trece drept o fiinţă generică, el este un membru fictiv al unei suveranităţi imaginare, este lipsit de viaţă individuală reală şi plin de generalitate ireală.

Conflictul în care se află omul, ca adept al unei religii *particulare,* cu sine însuşi ca cetăţean, precum şi cu ceilalţi oameni ca membri ai comunităţii, se reduce la separarea *laică* dintre statul *politic* şi *societatea civilă.* Pentru om ca *bourgeois* *, „viaţa în stat este numai aparenţă sau o excepţie momentană de la esenţă şi regulă". Ce-i drept, *le bourgeois,* ca şi evreul, nu rămîne decît în mod sofistic în viaţa de stat, după cum *le citoyen* ** nu rămîne decît sofistic evreu sau

---

* — aici : membru al societăţii burgheze. — *Nota Red.*

** — cetăţeanul. — *Nota Trad.*

bourgeois; dar această sofistică nu este de ordin personal. Ea este *sofistica statului politic* însuși. Deosebirea dintre omul religios și cetățean este aceeași ca și deosebirea dintre negustor și cetățean, dintre ziler și cetățean, dintre proprietarul funciar și cetățean, dintre *individul viu* și *cetățean*. Contradicția în care se află omul religios față de omul politic este aceeași ca și contradicția dintre *bourgeois* și citoyen, dintre membrul societății civile și *pielea* lui *politică de leu*.

Acest conflict laic la care se reduce, la urma urmelor, problema evreiască, acest raport dintre statul politic și premisele lui — fie ele elemente materiale, ca proprietatea privată etc., sau spirituale, ca cultura, religia —, acest conflict între interesele *generale* și *interesele private*, sciziunea dintre *statul politic* și *societatea civilă*, toate aceste opoziții laice Bauer le lasă să persiste atunci cînd polemizează împotriva expresiei lor *religioase*.

„Tocmai temelia *societății civile*, necesitatea care-i asigură existența și *îi garantează necesitatea*, îi pune existența necontenit în primejdie, întreține în ea un element de nesiguranță și generează acel necontenit și schimbător amestec de sărăcie și bogăție, de mizerie și prosperitate, generează instabilitatea în general" (pag. 8).

Comparați cu aceasta întregul capitol „Societatea civilă" (pag. 8—9), care este conceput după elementele filozofiei hegeliene a dreptului. Societatea civilă, opusă statului politic, este considerată de Bauer ca fiind necesară, fiindcă statul politic este considerat de el ca fiind necesar.

Emanciparea *politică* reprezintă, fără îndoială, un mare progres; ea nu este, ce-i drept, ultima formă a emancipării umane în general, dar este ultima formă a emancipării umane *în cadrul* orînduirii de pînă acum a lumii. Se înțelege că vorbim aici de emanciparea reală, practică.

Omul se emancipează *politic* de religie, alungînd-o din sfera dreptului public în aceea a dreptului privat. Ea nu mai este spiritul *statului*, unde omul — fie și în chip limitat, sub o formă particulară și într-o sferă particulară — se comportă ca o ființă generică, în comunitate cu alți oameni; ea a devenit spiritul *societății civile*, al sferei egoismului, unde domnește *bellum omnium contra omnes* *. Esența ei nu mai exprimă *comunitatea*, ci *diferențierea*. Religia a devenit expresia *separării* omului de *comunitatea* căreia îi aparține, a separării sale de el însuși și de ceilalți oameni, a devenit ceea

* — războiul tuturor împotriva tuturor. — *Nota Trad.*

ce fusese *inițial*. Ea nu mai este decît mărturia abstractă a absurdității particulare, a *capriciului privat*, a arbitrarului. Nesfîrșita fărîmițare a religiei în America de Nord, de pildă, îi dă chiar *în exterior* forma unei chestiuni pur individuale. Ea este coborîtă în sfera preocupărilor private și izgonită din comunitatea politică ca atare. Dar să nu ne înșelăm asupra limitelor emancipării politice. Scindarea omului în om *public* și în om *privat*, *dislocarea* religiei și deplasarea ei din stat în societatea civilă, nu este o treaptă oarecare a emancipării politice, ci *desăvîrșirea* ei ; emanciparea politică, prin urmare, nici nu suprimă și nici nu tinde să suprime *adevărata* religiozitate a omului.

Descompunerea omului în evreu și în cetățean, în protestant și în cetățean, în om religios și în cetățean nu este o minciună *față de* cetățenie, nu este o eludare a emancipării politice, ci *emanciparea politică însăși*, este maniera *politică* de emancipare de religie. Într-adevăr, în epocile în care statul politic ca atare se naște prin violență din societatea civilă, cînd autoeliberarea omului tinde să capete forma autoeliberării politice, statul poate și trebuie să meargă pînă la *desființarea religiei*, pînă la *nimicirea* religiei, dar numai în felul în care merge pînă la desființarea proprietății private, pînă la maximum, la confiscare, la impozitul progresiv, cum merge pînă la suprimarea vieții, la *ghilotină*. În momentele cînd capătă sentimentul deosebit de puternic al forței sale, viața politică caută să-și înăbușe premisele sale — societatea civilă și elementele ei — și să se constituie sub forma unei vieți generice reale a omului, a unei vieți lipsite de contradicții. Aceasta însă nu este cu putință decît intrînd în contradicție *violentă* cu propriile sale condiții de viață, decît proclamînd revoluția drept *permanentă*, și de aceea drama politică sfîrșește tot atît de inevitabil prin restaurarea religiei, a proprietății private, a tuturor elementelor societății civile după cum războiul sfîrșește prin pace.

Și nu așa-zisul stat *creștin*, care recunoaște creștinismul ca temelie a lui, ca religie de stat și care de aceea are o atitudine exclusivistă față de toate celelalte religii, este statul creștin desăvîrșit, ci mai degrabă statul *ateu*, statul *democrat*, statul care acordă religiei un loc numai printre celelalte elemente ale societății civile. Statul care este încă teolog, care face încă în mod oficial profesiune de credință creștină, care nu îndrăznește încă să se proclame *stat* n-a reușit încă să exprime într-o formă *umană, profană*, în *realitatea* lui ca

stat, principiul *uman* a cărui expresie exaltată este creştinismul. Aşa-numitul stat creştin este pur şi simplu *ne-stat,* deoarece nu creştinismul ca religie, ci numai *fondul uman* al religiei creştine poate să se realizeze în creaţii cu adevărat umane.

Aşa-zisul stat creştin este negarea creştină a statului, dar în nici un caz realizarea statală a creştinismului. Statul care mai recunoaşte creştinismul sub forma religiei nu-l recunoaşte încă sub forma statală, căci în raport cu religia el mai este religios, adică el nu este *adevărata realizare* a fondului uman al religiei, pentru că el invocă încă *irealitatea,* forma *imaginară* a acestei esenţe umane. Aşa-zisul stat creştin este statul *imperfect,* iar religia creştină serveşte drept *completare* şi *consfinţire* a imperfecţiunii lui. De aceea religia devine pentru el în chip necesar un *mijloc,* el fiind statul *ipocriziei.* Nu e cîtuşi de puţin acelaşi lucru dacă statul *desăvîrşit* consideră religia drept una din *premisele* sale din pricina imperfecţiunii care rezidă în *esenţa* generală a statului sau dacă statul *imperfect* proclamă religia drept *temelie* a lui din pricina imperfecţiunii care rezidă în *existenţa* lui *particulară* ca stat imperfect. În ultimul caz religia devine o *politică imperfectă.* În primul caz în religie se manifestă imperfecţiunea proprie chiar *politicii* desăvîrşite. Aşa-zisul stat creştin are nevoie de religia creştină ca să se completeze *ca stat.* Statul democrat, adevăratul stat, nu are nevoie de religie pentru completarea sa politică. El poate chiar să facă abstracţie de religie, pentru că în el principiul uman al religiei este realizat pe cale laică. Dimpotrivă, aşa-zisul stat creştin se comportă politic faţă de religie şi religios faţă de politică. Reducînd formele statului la o simplă aparenţă, el reduce în aceeaşi măsură şi religia la o simplă aparenţă.

Pentru a lămuri această opoziţie, să privim construcţia statului creştin a lui Bauer, o construcţie care a rezultat din examinarea statului creştin german :

„În ultima vreme — spune Bauer —, pentru a dovedi *imposibilitatea* sau *nonexistenţa* unui stat creştin, au fost citate nu o dată maximele din evanghelie pe care statul [actual] *nu numai* că *nu* le urmează, dar *nici nu le poate urma dacă nu vrea să se destrame complet* [ca stat]". „Dar chestiunea nu-i atît de simplă. Ce preconizează aceste maxime din evanghelie ? Abnegaţia supranaturală, supunerea faţă de autoritatea revelaţiei, îndepărtarea de stat, desfiinţarea relaţiilor laice. Şi toate astea le cere şi le realizează statul creştin. El şi-a însuşit *spiritul evangheliei,* şi dacă nu-l exprimă textual prin cuvintele din evanghelie, aceasta se datoreşte numai faptului că el exprimă acest spirit în forme de stat, adică

în forme care, chiar dacă sînt împrumutate din sistemul de stat şi din lumea aceasta, totuşi, în reîntruparea religioasă prin care trebuie să treacă, ele se reduc la simplă aparenţă. Statul creştin este o îndepărtare de stat care se serveşte pentru realizarea ei de formele statului" (pag. 55).

Bauer arată, mai departe, că poporul statului creştin nu este decît un non-popor, că el nu mai are voinţă proprie şi că adevărata lui existenţă rezidă în capul statului, căruia el îi este supus, dar care dintru început şi conform naturii sale îi este străin, adică a fost dat de dumnezeu şi a ajuns la popor fără ca el să fi contribuit la aceasta, tot aşa cum legile acestui popor nu sînt opera lui, ci nişte revelaţii pozitive, cum suveranul lui are nevoie de mijlocitori privilegiaţi în relaţiile sale cu poporul propriu-zis, adică cu masa, cum această masă însăşi se destramă într-o mulţime de sfere particulare, pe care le creează şi le determină întîmplarea, deosebite prin interesele lor, prin pasiunile şi prejudecăţile lor particulare şi care primesc ca un privilegiu dreptul de a se izola una de alta etc. (pag. 56).

Dar tot Bauer afirmă:

„Politica, dacă nu trebuie să fie altceva decît religie, nu mai poate să fie politică, după cum spălatul vaselor, dacă ar putea fi considerat drept o operaţie religioasă, nu ar putea fi privit ca o treabă gospodărească" (pag. 108).

În statul creştin german religia este încă o „treabă gospodărească", după cum „treaba gospodărească" este, la rîndul ei, religie. În statul creştin german dominaţia religiei este religia dominaţiei.

Separarea „spiritului evangheliei" de „litera evangheliei" este un act *ireligios*. Statul care obligă evanghelia să vorbească în termeni politici, adică în alţi termeni decît aceia ai sfîntului duh, comite un sacrilegiu, dacă nu din punct de vedere uman, cel puţin din propriul lui punct de vedere religios. Statului care recunoaşte creştinismul drept norma lui supremă, iar *biblia* drept *carta* sa, trebuie să-i opunem *cuvintele* sfintei scripturi, căci această scriptură este, cică, sfîntă în fiecare cuvînt al ei. Acest stat, ca şi *gunoiul omenesc* pe care se sprijină, cade într-o contradicţie penibilă şi de neînvins din punctul de vedere al conştiinţei religioase dacă îi pui sub ochi maximele din evanghelie pe care „nu numai că nu le urmează, dar *nici nu le poate urma dacă nu vrea să se destrame complet ca stat*". Şi de ce nu vrea statul să se destrame complet? La această întrebare el nu poate da un răs-

puns nici sieși, nici altora. Față de *propria* lui *conștiință*, statul creștin oficial este un *imperativ* a cărui înfăptuire este imposibilă. Susținînd *realitatea* existenței sale, statul acesta nu face decît să se mintă pe sine însuși și de aceea rămîne pentru sine însuși un permanent obiect de îndoială, un obiect nesigur, problematic. Critica procedează deci perfect just atunci cînd face ca statul care invocă biblia să ajungă la întunecarea conștiinței sale în așa fel că nu mai știe el însuși dacă este o *iluzie* sau o *realitate*, iar infamia scopurilor lui *profane*, cărora religia le servește drept paravan, intră într-un conflict ireductibil cu onestitatea conștiinței sale *religioase*, căreia religia îi apare drept scopul ultim al lumii. Acest stat nu se poate libera de chinul lui lăuntric decît devenind *zbirul* bisericii catolice. În fața acestei biserici, care declară că puterea laică este la ordinele ei, statul este neputincios, este neputincioasă puterea *laică* cu pretențiile ei de stăpînă a spiritului religios.

De fapt, în așa-zisul stat creștin nu *omul* contează, ci *înstrăinarea*. Singurul om care prezintă importanță, *regele*, este o ființă specific deosebită de ceilalți oameni, o ființă care mai e ea însăși consfințită de religie, direct legată de cer, de dumnezeu. Raporturile care domnesc aici sînt încă raporturi *religioase*. Prin urmare, spiritul religios încă nu este cu adevărat laicizat.

Dar spiritul religios nici nu poate fi *cu adevărat* laicizat, întrucît el nu este altceva decît forma *neprofană* a unei trepte de dezvoltare a spiritului omenesc. Spiritul religios nu se poate realiza decît în măsura în care treapta respectivă de dezvoltare a spiritului omenesc, a cărei expresie religioasă este el, apare și se constituie în forma ei *laică*. Acest lucru se întîmplă în statul *democrat*. Nu creștinismul, ci *temelia omenească* a creștinismului este temelia acestui stat. Religia rămîne conștiința ideală, nepămîntească a membrilor lui, pentru că ea este forma ideală a *treptei de dezvoltare umane* care este realizată în acest stat.

Membrii statului politic sînt religioși ca urmare a dualismului dintre viața individuală și viața generică, dintre viața societății civile și viața politică ; ei sînt religioși pentru că omul se comportă față de viața de stat, care se află dincolo de adevărata lui individualitate, ca față de adevărata lui viață ; ei sînt religioși întrucît aici religia este spiritul societății civile, expresia separării și a îndepărtării omului de om. Democrația politică este creștină întrucît în această demo-

craţie omul — nu numai un om oarecare, ci fiecare om — este privit ca fiinţă *suverană,* ca fiinţă supremă, dar acesta e omul lipsit de cultură, omul nesocial, omul în existenţa lui întîmplătoare, omul aşa cum e el, omul pervertit de întreaga organizare a societăţii noastre, pierdut pentru sine însuşi, înstrăinat de sine însuşi, stăpînit de relaţii şi elemente neumane, într-un cuvînt omul care nu este încă o *adevărată* fiinţă generică. Ceea ce pentru creştinism este o închipuire fantastică, un vis, un postulat — suveranitatea omului, însă a omului privit ca o fiinţă străină, deosebită de omul adevărat — devine în democraţie realitate senzorială, actualitate, principiu laic.

În democraţia desăvîrşită, conştiinţa religioasă şi teologică se consideră ea însăşi cu atît mai religioasă, cu atît mai teologică, cu cît în aparenţă este mai lipsită de însemnătate politică, de scopuri pămînteşti, cu cît constituie mai mult preocuparea unui spirit mizantrop, expresia unei judecăţi mărginite, produsul bunului plac şi al fanteziei, o adevărată viaţă de apoi. Creştinismul realizează aici expresia *practică* a rolului său religios universal, prin aceea că grupează laolaltă — sub forma creştinismului — cele mai diverse concepţii despre lume, dar şi mai mult prin aceea că nu le cere celorlalte nici măcar să fie creştine, ci numai să fie religioase în general, să aibă o religie oarecare (comp. scrierea citată mai sus a lui Beaumont). Conştiinţa religioasă se desfată în mijlocul bogăţiei de opoziţii şi de diversităţi religioase.

Am arătat, prin urmare, că emanciparea politică de religie lasă să dăinuie religia, chiar dacă nu ca o religie privilegiată. Contradicţia în care se află adeptul unei anumite religii cu sine însuşi ca cetăţean este numai o *parte a contradicţiei laice* generale *dintre statul politic şi societatea civilă.* Desăvîrşirea statului creştin este statul care se recunoaşte ca stat şi face abstracţie de religia membrilor săi. Emanciparea statului de religie nu înseamnă emanciparea omului adevărat de religie.

De aceea noi nu le spunem evreilor ca Bauer : nu puteţi fi emancipaţi din punct de vedere politic fără să vă emancipaţi radical de iudaism. Noi, dimpotrivă, le spunem : tocmai pentru că puteţi fi emancipaţi din punct de vedere politic fără să vă lepădaţi complet şi definitiv de iudaism, *emanciparea politică* însăşi nu înseamnă emanciparea *omenească.* Dacă voi, evreii, vreţi să fiţi emancipaţi din punct de vedere politic

fără să vă emancipaţi ca oameni, atunci acest echivoc şi această contradicţie nu se află numai în voi, ci în însăşi *esenţa* şi *categoria* emancipării politice. Dacă sînteţi captivii acestei categorii, împărtăşiţi o captivitate generală. Aşa cum statul *evanghelizează* cînd, deşi e stat, se comportă creştineşte faţă de evreu, evreul *politizează* cînd, deşi e evreu, cere drepturi cetăţeneşti.

Dar dacă omul, deşi e evreu, se poate emancipa politiceşte, poate dobîndi drepturi cetăţeneşti, poate el revendica şi primi aşa-zisele *drepturi ale omului?* Bauer *contestă* acest lucru.

„Întrebarea — scrie el — este dacă evreul ca atare, adică evreul care recunoaşte el însuşi că adevărata lui esenţă îl sileşte să trăiască într-o veşnică separaţie de ceilalţi, este capabil să primească şi să acorde altora *drepturile generale ale omului*".

„Ideea drepturilor omului a fost descoperită pentru lumea creştină abia în secolul trecut. Ea nu este înnăscută omului, ci, dimpotrivă, trebuie abia cucerită de el prin lupta împotriva tradiţiilor istorice în care a fost crescut pînă acum. Astfel, drepturile omului nu sînt un dar al naturii şi nici o zestre lăsată nouă de către istoria de pînă acum, ci răsplata luptei împotriva hazardului naşterii şi împotriva privilegiilor pe care le-a transmis pînă astăzi istoria din generaţii în generaţii. Ele sînt rezultatul culturii şi numai cine le-a cucerit şi le-a meritat poate să le posede".

„Dar poate oare evreul să intre cu adevărat în posesiunea lor? Atîta timp cît este evreu, esenţa limitată care-l face evreu va prevala asupra esenţei umane care trebuia să-l unească, ca om, cu ceilalţi oameni şi-l va izola de neevrei. Prin această izolare el proclamă că esenţa particulară care-l face evreu este adevărata, suprema lui esenţă, în faţa căreia esenţa omenească trebuie să cedeze".

„La fel creştinul, ca creştin, nu poate să acorde cuiva drepturi de om" (pag. 19, 20).

După Bauer, omul trebuie să sacrifice *„privilegiul credinţei"* pentru a putea dobîndi drepturile generale ale omului. Să examinăm o clipă aşa-zisele drepturi ale omului, şi anume drepturile omului în forma lor autentică, în forma pe care o au la *descoperitorii* lor, nord-americanii şi francezii! Asemenea drepturi ale omului sînt, în parte, drepturi *politice,* drepturi care nu pot fi exercitate decît în comunitate cu alţii. Conţinutul lor îl constituie *participarea* la *comunitate,* şi anume la comunitatea *politică,* la *stat.* Ele fac parte din categoria *libertăţii politice,* din categoria *drepturi cetăţeneşti,* care, după cum am văzut, nu presupun de loc desfiinţarea categorică şi pozitivă a religiei, deci nici a iudaismului de pildă. Ne mai rămîne să examinăm cealaltă parte a drepturilor omului, *les*

droits de l'homme *, în măsura în care se deosebesc de *droits du citoyen* **.

Printre aceste drepturi se află libertatea de conştiinţă, dreptul de a practica orice cult. *Privilegiul credinţei* este recunoscut în mod expres fie ca *drept al omului*, fie ca o consecinţă a unuia din drepturile omului — al libertăţii.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ***, 1791, art. 10 : „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même réligieuses" ****. În capitolul I al Constituţiei din 1791 este garantat ca drept al omului : „La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché" *****.

Déclaration des droits de l'homme etc., 1793, art. 7, numără printre drepturile omului : „Le libre exercice des cultes" ****** în legătură cu dreptul de exprimare a gîndurilor şi a opiniilor, de întrunire, de exercitare a cultului, se spune chiar : „La nécessité d'énoncer *ces droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme" *******. Comparaţi cu constituţia din 1795, cap. XIV, art. 354.

Constitution de Pensylvanie, art. 9 § 3 : „Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme" ********.

Constitution de New-Hampshire, art. 5 şi 6 : „Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les *droits* de conscience" ********* (Beaumont, l. c., pag. 213, 214).

Din noţiunea de drepturi ale omului nu decurge cîtuşi de puţin incompatibilitatea religiei cu drepturile omului ; dimpo-

---

* — „drepturile omului". — *Nota Trad.*

** — „drepturile cetăţeanului". — *Nota Trad.*

*** — Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. — *Nota Trad.*

**** — „Nimeni nu trebuie persecutat pentru opiniile sale, chiar religioase." — *Nota Trad.*

***** — „Libertatea pentru fiecare om de a practica *cultul* de care se simte legat". — *Nota Trad.*

****** — „Libera exercitare a cultelor". — *Nota Trad.*

******* — „Necesitatea de a enunţa aceste *drepturi* presupune sau prezenţa, sau amintirea recentă a despotismului". — *Nota Trad.*

******** — „Toţi oamenii au primit de la natură *dreptul* imprescriptibil de a adora pe atotputernicul după inspiraţiile conştiinţei lor, şi nimeni nu poate fi constrîns prin lege de a urma, de a institui sau de a susţine împotriva voinţei sale vreun cult sau vreo funcţie religioasă. Nici o autoritate omenească nu poate, sub nici un motiv, să intervină în problemele de conştiinţă şi să controleze puterile sufletului". — *Nota Trad.*

********* — „Printre drepturile naturale, cîteva sînt inalienabile prin natura lor, pentru că nu pot avea nici un echivalent. Printre acestea sînt *drepturile* de conştiinţă". — *Nota Trad.*

trivă, printre aceste drepturi este enumerat în mod expres şi *dreptul de a fi religios*, de a fi religios după plac, de a exercita cultul unei religii particulare. *Privilegiul credinţei* este *un drept general al omului.*

Droits de l'homme, drepturile omului considerate ca *atare*, diferă de *droits du citoyen*, de drepturile cetăţeanului. Cine este acest *homme* care se deosebeşte de *citoyen*? Nimeni altul decît *membrul societăţii civile*. De ce membrul societăţii civile se cheamă „om", om pur şi simplu, iar drepturile lui poartă denumirea de *drepturile omului*? Prin ce se explică acest fapt? Prin raportul dintre statul politic şi societatea civilă, prin esenţa emancipării politice.

Înainte de toate constatăm faptul că aşa-zisele *drepturi ale omului*, les *droits de l'homme*, spre deosebire de *les droits du citoyen*, nu sînt altceva decît drepturile *membrului societăţii civile*, adică ale omului egoist, ale omului separat de om şi de comunitate. Vom da cuvîntul celei mai radicale constituţii, Constituţia din 1793 :

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Art. 2 : „Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont : l'*égalité*, la *liberté*, la *sûreté*, la *propriété*" *.

În ce constă *la liberté*?

Art. 6 : „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui" **, sau după Declaraţia drepturilor omului din 1791 : „La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui" ***.

Aşadar, libertatea este dreptul de a face şi de a te îndeletnici cu tot ce nu dăunează altuia. Limitele în cadrul cărora se poate mişca fiecare *fără a aduce prejudicii* altuia sînt stabilite prin lege, aşa cum limita dintre două terenuri e indicată prin pari. Este vorba de libertatea omului ca monadă izolată, închisă în sine însăşi. De ce, după părerea lui Bauer, evreul este inapt de a dobîndi drepturile omului?

„Atîta timp cît este evreu, esenţa limitată care-l face evreu va prevala asupra esenţei umane care trebuie să-l unească, ca om, cu ceilalţi oameni şi-l va izola de neevrei".

---

* „Aceste drepturi etc. (drepturile naturale şi imprescriptibile) sînt : *egalitatea, libertatea, securitatea* şi *proprietatea*". — *Nota Trad.*

** — „Libertatea este putinţa pe care o are omul de a face orice nu dăunează drepturilor altuia". — *Nota Trad.*

*** — „Libertatea constă în a putea face tot ce nu dăunează altuia". — *Nota Trad.*

Dar dreptul omului la libertate nu se întemeiază pe unirea omului cu omul, ci, dimpotrivă, pe izolarea omului de om. El este *dreptul* la această izolare, dreptul individului *limitat*, a individului limitat la sine însuşi.

Aplicarea practică a dreptului omului la libertate este dreptul omului la *proprietate privată*.

În ce constă dreptul omului la proprietate privată?

Art. 16 (Constitution de 1793) : „Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie" *.

Dreptul omului la proprietatea privată este deci dreptul cetăţeanului de a se bucura şi de a dispune după placul său (à son gré) de averea sa fără a ţine seamă de ceilalţi oameni, independent de societate ; el este deci dreptul la egoism. Această libertate individuală, precum şi aplicarea ei, constituie temelia societăţii civile. Ea face pe fiecare om să privească pe alt om nu ca o *realizare* a libertăţii sale, ci, dimpotrivă, ca o *limită* a ei. Dar, înainte de toate, ea proclamă dreptul omului :

„de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Mai rămîn celelalte drepturi ale omului : égalité şi sûreté.

Egalitatea, luată aici în sensul ei nepolitic, nu este altceva decît egalitatea *libertăţii* descrise mai sus, şi anume : fiecare om în parte este în aceeaşi măsură considerat ca o asemenea monadă de sine stătătoare. Constituţia din 1795 precizează noţiunea acestei egalităţi, potrivit semnificaţiei ei, precum urmează :

Art. 3 (Constitution de 1795) : „L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse" **.

Dar la sûreté?

Art. 8 (Constitution de 1793) : „La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés" ***.

---

* — „Dreptul de *proprietate* este dreptul pe care îl are fiecare cetăţean de a se bucura şi de a dispune *după placul său*, de averea sa, de veniturile sale, de roadele muncii şi sîrguinţei sale". — *Nota Trad.*

** — „Egalitatea constă în faptul că legea este aceeaşi pentru toţi, fie că apără, fie că pedepseşte". — *Nota Trad.*

*** — „Securitatea constă în protecţia acordată de către societate fiecăruia din membrii ei pentru conservarea persoanei sale, a drepturilor şi proprietăţilor sale". — *Nota Trad.*

Securitatea este cea mai înaltă noţiune socială a societăţii civile, noţiunea de *poliţie,* noţiunea potrivit căreia întreaga societate nu există decît pentru a garanta fiecăruia din membrii ei inviolabilitatea persoanei, a drepturilor şi a proprietăţii sale. În acest sens dă Hegel societăţii civile denumirea de „statul necesităţii şi al raţiunii".

Cu ajutorul noţiunii de securitate societatea civilă nu se ridică mai presus de egoismul ei. Securitatea este, dimpotrivă, *garanţia* egoismului ei.

Prin urmare, nici unul din aşa-zisele drepturi ale omului nu depăşeşte limitele omului egoist, ale omului ca membru al societăţii civile, adică ca individ închis în sine însuşi, mînat de interesele lui personale, de bunul său plac personal şi separat de întreaga comunitate. În aceste drepturi, omul este departe de a fi conceput ca o fiinţă generică ; dimpotrivă, viaţa generică însăşi, societatea, apare ca un cadru exterior indivizilor, ca o îngrădire a independenţei lor originare. Singura legătură care-i uneşte este necesitatea naturală, nevoia şi interesul privat, conservarea proprietăţii lor şi a persoanei lor egoiste.

Este destul de greu de înţeles cum un popor, care abia începe să se elibereze, să sfarme toate barierele dintre diferitele sale elemente, să întemeieze o comunitate politică — proclamă solemn dreptul omului egoist, separat de semenii săi şi de această comunitate (Déclaration de 1791). Şi această proclamaţie se repetă apoi într-un moment cînd numai cel mai eroic sacrificiu poate salva naţiunea şi cînd necesitatea unui asemenea sacrificiu se impune cu toată tăria, într-un moment cînd jertfirea tuturor intereselor societăţii civile este la ordinea zilei şi egoismul trebuie pedepsit ca o crimă (Déclaration des droits de l'homme etc. de 1793) *. Şi mai de neînţeles devine acest fapt cînd observăm că viaţa civilă în stat, *comunitatea politică,* este redusă de către adepţii emancipării politice la rolul de simplu *mijloc* pentru păstrarea acestor aşa-zise drepturi ale omului ; că în felul acesta le citoyen este proclamat servitorul acestui homme egoist, iar sfera în care omul se comportă ca o fiinţă socială este coborîtă sub sfera în care el se comportă ca fiinţă particulară ; în sfîrşit, că nu omul ca citoyen este considerat ca omul *propriu-zis,* ca omul *adevărat,* ci omul ca bourgeois.

* Declaraţia drepturilor omului etc. din 1793. — *Nota Trad.*

„Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" * (Déclaration des droits etc. de 1791, art. 2). „Le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles" ** (Déclaration etc. de 1793, art. 1).

Prin urmare, chiar în momentele entuziasmului ei încă tineresc, ajuns prin forţa împrejurărilor la limita lui extremă, viaţa politică este proclamată simplu *mijloc,* al cărui scop este viaţa societăţii civile. Ce-i drept, practica revoluţionară a acestei vieţi politice se află într-o contradicţie flagrantă cu teoria ei. În timp ce, de pildă, siguranţa este proclamată ca un drept al omului, violarea secretului corespondenţei este în mod făţiş la ordinea zilei. „La liberté *indéfinie* de la presse" *** (Constitution de 1793, art. 122) este garantată ca o consecinţă a dreptului omului, al libertăţii individuale, dar în acelaşi timp libertatea presei este complet suprimată, căci „la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique" **** (Robespierre jeune: „Histoire parlementaire de la révolution française" par Buchez et Roux, t. 28, p. 159). Cu alte cuvinte, dreptul omului la libertate încetează de a mai fi un drept de îndată ce intră în conflict cu viaţa *politică,* în timp ce în teorie viaţa politică nu este decît garanţia drepturilor omului, a drepturilor omului individual, şi trebuie deci înlăturată de îndată ce vine în contradicţie cu *scopul* ei, adică cu aceste drepturi ale omului. Dar practica este numai excepţie, în timp ce teoria este regulă generală. Dar chiar dacă vrei să consideri însăşi practica revoluţionară ca o poziţie justă în condiţiile date, tot rămîne nedezlegată enigma de ce în conştiinţa adepţilor emancipării politice problema a fost pusă cu capul în jos şi de ce scopul apare ca mijloc, iar mijlocul ca scop. A explica acest lucru ca o iluzie optică a conştiinţei lor ar însemna să laşi dezlegată această enigmă, deşi ea ar fi atunci o enigmă psihologică, teoretică.

Dezlegarea enigmei e cît se poate de simplă.

Emanciparea politică este în acelaşi timp *descompunerea* vechii societăţi, pe care se sprijină orînduirea de stat înstrăi-

---

* — „*Scopul* oricărei *asociaţii politice* este *apărarea* drepturilor naturale şi imprescriptibile ale omului". — *Nota Trad.*

** — „*Guvernul* a fost instituit pentru a-i garanta omului beneficierea de drepturile sale naturale şi imprescriptibile". — *Nota Trad.*

*** — „Libertatea *nelimitată* a presei". — *Nota Trad.*

**** — „libertatea presei nu trebuie permisă atunci cînd periclitează libertatea publică". — *Nota Trad.*

nată de popor, pe care se sprijină puterea despotică. Revoluția politică este revoluția societății civile. Care era caracterul vechii societăți ? Ea poate fi caracterizată cu un singur cuvînt : *feudalismul.* Vechea societate civilă avea un caracter *de-a dreptul politic,* adică elementele vieții civile — de pildă, proprietatea, familia, felul de muncă — erau înălțate la rangul de elemente ale vieții de stat sub forma puterii senioriale, a stărilor și a corporației. Sub această formă ele determinau raportul dintre individul izolat și *totalitatea statului,* adică poziția lui *politică,* adică poziția lui de separare și de izolare față de celelalte elemente componente ale societății. Căci acea organizare a vieții poporului nu înălța proprietatea sau munca la rangul de elemente sociale, ci, dimpotrivă, desăvîrșea *separarea* lor de totalitatea statului și le constituia în societăți *aparte* în sînul societății. În această formă a lor, funcțiile vitale și condițiile de viață ale societății civile erau totuși politice, chiar dacă erau politice în sens feudal, adică separau individul de totalitatea statului și transformau raportul *special* al corporației lui față de totalitatea statului în propriul lui raport general față de viața poporului, iar activității civile determinate și poziției civile determinate a individului îi imprimau un caracter general. Ca urmare a unei asemenea organizări, în mod necesar unitatea statului, ca și conștiința, voința și activitatea unității statului, adică puterea generală a statului, apare și ea ca o funcție *specială* a unui suveran izolat de popor și a slujitorilor lui.

Revoluția politică, dărîmînd această putere despotică și înălțînd treburile de stat la rangul de treburi ale poporului, constituind statul politic ca o cauză *generală,* cu alte cuvinte ca un stat adevărat, a sfărîmat în mod necesar toate stările, corporațiile, breslele, privilegiile, care erau tot atîtea expresii ale separării poporului de comunitatea lui. Prin aceasta revoluția politică *a suprimat caracterul politic al societății civile.* Ea a fărîmițat societatea civilă în elementele ei componente simple, pe de o parte în *indivizi,* iar pe de altă parte în *elemente materiale* și *spirituale* care formează conținutul vieții, situația civilă a acestor indivizi. Ea a descătușat spiritul politic, care era, ca să zicem așa, fărîmițat, descompus și împrăștiat în diferitele unghere ale societății feudale ; l-a strîns laolaltă, scoțîndu-l din această împrăștiere, l-a eliberat de amestecul lui cu viața civilă și l-a constituit ca o sferă a comunității, a cauzei *generale* a poporului, într-o independență

ideală față de elementele *particulare* ale vieții civile. Activității vitale *determinate* și poziției vitale determinate li s-a recunoscut doar o însemnătate individuală. Ele nu mai constituiau raportul general al individului față de totalitatea statului. Chestiunile publice ca atare au devenit, dimpotrivă, chestiunile generale ale fiecărui individ, iar funcția politică a devenit pentru el o funcție generală.

Dar desăvîrșirea idealismului statului a constituit totodată desăvîrșirea materialismului societății civile. O dată cu eliberarea din jugul politic au fost sfărîmate și lanțurile care țineau încătușat spiritul egoist al societății civile. Emanciparea politică a constituit în același timp emanciparea societății civile de politică, chiar și de *aparența* unui conținut general.

Societatea feudală a fost descompusă și redusă la baza ei — omul —, dar la un om care era într-adevăr baza ei, la omul *egoist*.

Acest *om*, membru al societății civile, este, prin urmare, baza, premisa statului *politic*. Statul îl recunoaște ca atare în drepturile omului.

Dar libertatea omului egoist și recunoașterea acestei libertăți nu reprezintă altceva decît recunoașterea mișcării *nestăvilite* a elementelor spirituale și materiale care alcătuiesc conținutul vieții acestui om.

Omul n-a fost, prin urmare, eliberat de religie, ci a căpătat libertatea religiei. El n-a fost eliberat de proprietate, ci a căpătat libertatea proprietății. N-a fost eliberat de egoismul profesiunii, ci a căpătat libertatea profesiunii.

Construirea statului politic și descompunerea societății civile în *indivizi* independenți — ale căror relații le reglementează *dreptul* după cum privilegiul exprimă relațiile oamenilor din stări și bresle — se săvîrșesc prin *unul și același act*. Omul ca membru al societății civile, omul *nepolitic*, apare însă în mod inevitabil ca *natural*. *Les droits de l'homme* apar ca *des droits naturels*, căci *activitatea conștientă* se concentrează în *actul politic*. Omul *egoist* este rezultatul *pasiv, găsit de-a gata* al societății descompuse, obiectul *certitudinii imediate*, prin urmare un obiect *natural*. *Revoluția politică* descompune viața civilă în părțile ei constitutive fără *a revoluționa* aceste părți constitutive însele și fără a le supune criticii. Ea privește societatea civilă, lumea necesităților, a muncii, a intereselor private, a dreptului privat, ca *temelie a existenței sale*, ca o *premisă* care nu mai are nevoie de o

altă demonstraţie, deci ca *baza* ei *naturală.* În sfîrşit, omul ca membru al societăţii civile trece drept omul *propriu-zis,* drept *homme,* spre deosebire de *citoyen,* pentru că el este omul în existenţa lui senzorială, individuală cea mai directă, pe cînd omul *politic* nu este decît omul abstract, artificial, omul ca persoană *alegorică, juridică.* Omul real este recunoscut abia sub forma individului *egoist,* omul *adevărat* abia sub forma unui *citoyen abstract.*

Rousseau descrie just abstracţia omului politic, cînd spune :

„Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer,* pour ainsi dire, la *nature humaine,* de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte a *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangéres et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui" * („Contrat social", livre II, Londres, 1782, p. 67).

Orice emancipare este o *readucere* a lumii omeneşti, a relaţiilor la *omul însuşi.*

Emanciparea politică este reducerea omului, pe de o parte, la situaţia de membru al societăţii civile, la situaţia de individ *egoist independent,* iar pe de altă parte la aceea de *cetăţean,* de persoană juridică.

Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetăţeanul abstract şi cînd, ca om individual, în viaţa lui empirică, în munca lui individuală, în relaţiile lui individuale va deveni o fiinţă *generică,* abia cînd omul îşi va cunoaşte şi-şi va organiza „ses forces propres" ** ca forţe *sociale* şi deci nu va mai separa de sine forţa socială sub forma puterii *politice,* abia atunci se va săvîrşi emanciparea umană.

---

* „Acela care îndrăzneşte să întreprindă constituirea unui popor trebuie să se simtă în stare de *a schimba,* ca să zic aşa, *natura omenească,* de *a transforma* pe fiecare individ, care prin sine însuşi este un întreg perfect şi solitar, într-o *parte* a unui întreg mai mare de la care acest individ să-şi primească oarecum viaţa şi fiinţa sa, de a înlocui existenţa fizică şi independentă printr-o *existenţă parţială* şi *morală.* El trebuie să-i ia *omului forţele lui proprii* şi să-i dea altele care să-i fie străine şi pe care să nu le poată folosi fără ajutorul altor oameni". („Contractul social", cartea a II-a, Londra, 1782, pag. 67). — *Nota Trad.*

** — „forţele lui proprii". — *Nota Trad.*

II

„Capacitatea evreilor și a creștinilor contemporani de a deveni liberi". De Bruno Bauer („Douăzeci și una de coli", pag. 56—71)

Sub acest aspect Bauer analizează problema raportului dintre *religia evreiască și cea creștină,* precum și poziția lor față de critică. Poziția lor față de critică este, după Bauer, poziția lor „față de capacitatea de a deveni libere".

Bauer ajunge la următoarea concluzie :

„Creștinul nu trebuie să depășească decît o treaptă, și anume religia sa, pentru a se lepăda în genere de religie", deci pentru a deveni liber ; „evreul, dimpotrivă, trebuie să rupă nu numai cu esența sa iudaică, dar și cu dezvoltarea și desăvîrșirea religiei lui, o dezvoltare care i-a rămas străină" (pag. 71).

Bauer, prin urmare, transformă aici problema emancipării evreilor într-o problemă pur religioasă. Sofisticăria teologică pe tema cine are mai multe șanse să ajungă la fericirea eternă — evreul sau creștinul — capătă aici o formă iluministă : care din ei e *mai apt pentru emancipare.* E drept că întrebarea nu se mai pune ca înainte : te eliberează creștinismul sau iudaismul ? Ea se pune mai degrabă invers : ce te face mai liber, negarea iudaismului sau negarea creștinismului ?

„Dacă evreii vor să devină liberi, ei nu trebuie să se convertească la creștinism, ci la creștinismul descompus, la religia descompusă în general, adică la iluminism, la critică și la rezultatele ei, la umanitatea liberă" (pag. 70).

Pentru evrei tot mai e vorba de o *convertire,* dar nu de convertirea la creștinism, ci la creștinismul descompus.

Bauer cere evreilor să rupă cu esența religiei creștine, o cerință care, după cum spune chiar el, nu decurge din dezvoltarea esenței evreiești.

După ce, în încheierea sa la „Problema evreiască", Bauer nu a văzut în iudaism decît o grosolană critică religioasă a creștinismului și deci nu i-a atribuit „decît" un sens religios, era de prevăzut că și emanciparea evreilor se va transforma la el într-un act filozofic-teologic.

Bauer concepe esența abstractă *ideală* a evreului, *religia* lui, ca *întreaga* lui esență. El conchide deci pe drept cuvînt : „Evreul nu dă nimic omenirii cînd disprețuiește propria lui lege mărginită", cînd reneagă întregul său iudaism (pag. 65).

Raportul dintre evrei și creștini se definește deci în felul următor: singurul interes al creștinului pentru emanciparea evreilor este un interes general-omenesc, un interes *teoretic*. Iudaismul este un fapt care supără ochiul religios al creștinului. De îndată ce ochiul lui încetează de a mai fi religios, acest fapt încetează de a mai fi supărător. Emanciparea evreului în sine nu este treaba creștinului.

Evreul, dimpotrivă, pentru a se elibera trebuie să se achite nu numai de treaba sa proprie, dar totodată și de aceea a creștinului, să treacă prin „Critica sinopticilor" și „Viața lui Iisus" [99] etc.

„Să ia ei înșiși aminte: soarta lor stă în propriile lor mîini; dar istoria nu îngăduie să-ți bați joc de ea" (pag. 71).

Să încercăm să pătrundem formularea teologică a problemei. Problema capacității de emancipare a evreului se transformă pentru noi în întrebarea: care anume element *social* trebuie biruit pentru a desființa iudaismul. Căci capacitatea de emancipare a evreului de azi este raportul dintre iudaism și emanciparea lumii actuale. Acest raport decurge în mod necesar din poziția specială a iudaismului în lumea înrobită de azi.

Să privim pe adevăratul evreu laic, nu pe cel al *sabatului*, cum face Bauer, ci pe evreul *de toate zilele*.

Să nu căutăm taina evreului în religia lui, ci, dimpotrivă, să căutăm taina religiei în adevăratul evreu.

Care este baza laică a iudaismului? Necesitatea *practică*, *egoismul*.

Care este cultul laic al evreului? *Mercantilismul*. Care este dumnezeul lui laic? *Banul*.

Ei bine! Emanciparea de *mercantilism* și de *bani* — deci de iudaismul practic, real — ar fi autoemanciparea epocii noastre.

O organizare a societății care ar suprima premisele mercantilismului — prin urmare și posibilitatea mercantilismului — ar face cu neputință existența evreului. Conștiința lui religioasă s-ar risipi ca o ceață anostă în adevăratul aer dătător de viață al societății. Pe de altă parte, dacă evreul recunoaște această esență *practică* a sa ca lipsită de valoare și lucrează la suprimarea ei, el lucrează, ieșind din cadrul dezvoltării sale pînă acum, de-a dreptul la *emanciparea omului* și luptă împotriva *celei mai înalte* expresii *practice* a înstrăinării de sine a omului.

Descoperim astfel în iudaism manifestarea unui element *antisocial contemporan* general, care, prin dezvoltarea istorică la care evreii au colaborat cu asiduitate sub acest detestabil aspect, a ajuns în momentul de față la punctul său culminant, unde în mod necesar trebuie să se descompună.

Emanciparea evreilor, în ultimă instanță, înseamnă emanciparea omenirii de *iudaism* *.

Evreul s-a și emancipat în chip evreiesc.

„De pildă, evreul care la Viena este numai tolerat determină prin puterea banilor săi soarta întregului imperiu. Evreul care în cel mai mic dintre statele germane poate fi lipsit de drepturi decide destinele Europei. În timp ce corporațiile și breslele sînt încă inaccesibile evreului sau continuă încă să nu-l privească cu ochi buni, industria își bate joc cu îndrăzneală de încăpățînarea instituțiilor medievale" (B. Bauer: „Problema evreiască", pag. 114).

Acesta nu este un fapt izolat. Evreul s-a emancipat în chip evreiesc, și anume nu numai prin aceea că și-a însușit puterea banului, ci prin faptul că, prin el și fără el, *banii* au devenit o putere universală, iar spiritul practic evreiesc a devenit spiritul practic al popoarelor creștine. Evreii s-au emancipat în măsura în care creștinii au devenit evrei.

„Evlaviosul locuitor al Noii Anglii, liber din punct de vedere politic — relatează, de pildă, colonelul Hamilton —, este un fel de *Laokoon* care nu face nici cea mai mică sforțare pentru a se elibera de șerpii care îi înlănțuie trupul. *Mamona* este idolul lor, ei îl adoră nu numai cu vorba, ci cu toată puterea trupului și sufletului lor. Întregul pămînt nu este, în ochii lor, decît o bursă, și ei sînt convinși că aici, pe lumea asta, n-au altă menire decît să ajungă mai bogați decît vecinii lor. Mercantilismul a pus stăpînire pe toate gîndurile lor, a face schimb de obiecte constituie unicul lor mod de a se recrea. Cînd călătoresc ei cară în spinare, ca să zic așa, toată dugheana sau biroul lor și nu vorbesc de altceva decît de dobînzi și de cîștig. Dacă, pentru o clipă, pierd din vedere afacerile lor, o fac numai pentru a adulmeca afacerile altora".

Nu numai atît. În America de Nord dominația practică a iudaismului asupra lumii creștine a ajuns un fapt atît de neîndoielnic și de normal, încît pînă și *propovăduirea evangheliei*, demnitatea de predicator al învățăturii creștine, a ajuns să fie un articol de negoț și negustorul falit începe să se îndeletnicească cu evanghelia, așa cum predicatorul evangheliei, după ce s-a îmbogățit, se apucă de afaceri.

* Marx are în vedere emanciparea omenirii de mercantilism, de puterea banului. Folosirea termenului „iudaism" („Judentum") în sensul de mercantilism e legată, la Marx, de faptul că în limba germană cuvîntul „Jude", în afară de sensul său propriu: „evreu", „iudeu", se folosea și în sensul de „cămătar", „traficant". — *Nota Red.*

„Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle" * *(Beaumont,* l. c., p. 185, 186).

După Bauer,

„actuala situaţie se bazează pe o minciună, căci în teorie evreul este lipsit de drepturi politice, pe cînd în practică are o putere colosală şi îşi exercită *en gros* ** influenţa sa politică, care *en détail* *** îi este îngrădită" („Problema evreiască", pag. 114).

Contradicţia dintre puterea politică practică a evreului şi drepturile lui politice este contradicţia dintre politică şi puterea banului în general. Pe cînd în mod ideal prima stă deasupra celei de a doua, în practică ea a devenit sclavul acesteia.

Iudaismul s-a menţinut *alături* de creştinism nu numai ca o critică religioasă a creştinismului, nu numai ca o întruchipare a îndoielii în origina religioasă a creştinismului, ci şi datorită faptului că spiritul evreiesc practic, că iudaismul s-a menţinut în însăşi societatea creştină şi a ajuns chiar la cea mai înaltă dezvoltare a sa. Evreul care se află ca un membru special în societatea civilă nu este decît o manifestare specială a caracterului iudaic al societăţii civile.

Iudaismul nu s-a menţinut în ciuda istoriei, ci datorită istoriei.

Societatea civilă zămisleşte într-una pe evreu din propriile ei măruntaie.

Care a fost, în fond, temelia religiei evreieşti? Necesitatea practică, egoismul.

De aceea monoteismul reprezintă în realitate politeismul numeroaselor necesităţi, un politeism care face chiar din latrină un obiect al legii divine. *Necesitatea practică, egoismul,* constituie principiul *societăţii civile,* şi el reiese limpede ca atare de îndată ce societatea civilă a zămislit complet statul politic. Dumnezeul *necesităţii practice şi al egoismului* este *banul.*

* *„Cutare, pe care îl vedeţi în fruntea unei congregaţii respectabile, a fost la început negustor; cum negoţul i-a mers prost, s-a făcut slujitor al domnului; un altul a început prin a fi preot, dar, de îndată ce a avut la dispoziţie o sumă oarecare de bani, a părăsit amvonul şi s-a apucat de negustorie. În ochii multora, slujba duhovnicească este o adevărată ocupaţie lucrativă".* — Nota Trad.

** — în mare, pe scară largă. — *Nota Trad.*

*** — în amănunt, cu bucata. — *Nota Trad.*

Banul este dumnezeul gelos al lui Izrael, în fața căruia nu poate exista nici un alt dumnezeu. Banul face să se prăbușească toți zeii omului și îi transformă în marfă. Banul este *valoarea* generală, constituită în sine, a tuturor lucrurilor. De aceea el a răpit întregii lumi, atît lumii omenești cît și naturii, valoarea ei specifică. Banul este esența muncii și a existenței omului, înstrăinată de el ; și această esență străină îl stăpînește și el o adoră.

Dumnezeul evreilor s-a laicizat și a ajuns să fie dumnezeul lumii. Adevăratul dumnezeu al evreului este polița. Dumnezeul lui este numai o poliță iluzorie.

Concepția despre natură la care se ajunge sub dominația proprietății private și a banului este un adevărat dispreț al naturii, înjosirea ei practică ; natura există, ce-i drept, în religia iudaică, dar numai în închipuire.

În acest sens a declarat Thomas Münzer că este insuportabil faptul

„că orice vieţuitoare a fost făcută proprietate : peștii din apă, păsările din aer, plantele de pe pămînt ; că și vieţuitoarea trebuie să devină liberă" [100].

Ceea ce în religia evreílor se găsește într-o formă abstractă — disprețul pentru teorie, pentru artă, pentru istorie, pentru om ca scop în sine — este punctul de vedere *conștient real* al financiarului, este virtutea lor. Chiar relațiile legate de perpetuarea speciei, relațiile dintre bărbat și femeie etc., devin un obiect de comerț ! Femeia devine aici un obiect de traficare.

Naționalitatea *himerică* a evreului este naționalitatea negustorului, a financiarului în general.

Legea lipsită de orice temei a evreului este doar caricatura religioasă a moralei lipsite de temei și a dreptului în general, a ritualurilor doar *formale* cu care se înconjură lumea egoismului.

Și, în această lume a egoismului, cel mai înalt raport al omului este raportul *legal,* raportul față de legi, care sînt valabile pentru el nu pentru că sînt legile propriei lui voințe și ale propriei lui ființe, ci pentru că ele *domină* și pentru că abaterea de la ele este *pedepsită.*

Iezuitismul evreiesc, același iezuitism practic pe care Bauer îl găsește în talmud, este raportul lumii egoismului față de legile care o domină, a căror eludare abilă constituie principala artă a acestei lumi.

Însăși mișcarea acestei lumi în cadrul legilor ei este în mod necesar o abrogare permanentă a legii.

Iudaismul nu se putea dezvolta mai departe ca *religie*, nu se putea dezvolta teoretic, deoarece concepția despre lume a necesității practice este mărginită prin natura ei și este epuizată prin cîteva trăsături.

Religia necesității practice, prin însăși esența ei, nu-și putea găsi desăvîrșirea în teorie, ci numai în *practică*, tocmai pentru că adevărul ei este practica.

Iudaismul nu putea să creeze o lume nouă ; el putea numai să atragă în sfera activității sale noile creații și relații ale lumii, pentru că necesitatea practică, a cărei rațiune este egoismul, se comportă pasiv și nu se poate lărgi după voie, ci *se lărgește* numai ca urmare a dezvoltării condițiilor sociale.

Iudaismul își atinge punctul său culminant o dată cu desăvîrșirea societății civile ; dar societatea civilă se desăvîrșește abia în lumea *creștină*. Numai sub dominația creștinismului, care transformă *toate* legăturile naționale, naturale, morale și teoretice *în ceva exterior* omului, putea societatea civilă să se separe complet de viața statală, să rupă toate legăturile generice ale omului și să pună în locul lor egoismul, necesitatea egoistă, să transforme lumea omenească într-o lume de indivizi separați asemenea atomilor, care se înfruntă ca niște vrăjmași.

Creștinismul a izvorît din iudaism. Și a devenit din nou iudaism.

Creștinul a fost, de la început, evreul care teoretizează ; de aceea evreul este creștinul practic, iar creștinul practic a devenit din nou evreu.

Creștinismul a învins numai în aparență iudaismul real. El era prea *distins*, prea spiritualist pentru a înlătura grosolănia necesității practice altfel decît ridicînd-o în slăvile cerului.

Creștinismul este ideea sublimă a iudaismului ; iudaismul este vulgara aplicare utilitaristă a creștinismului, dar această aplicare nu putea deveni generală decît după ce creștinismul, ca religie complet realizată, a desăvîrșit *teoretic* înstrăinarea omului de sine însuși și de natură.

Abia după aceea a putut iudaismul să ajungă la dominația generală și să facă din omul înstrăinat și din natura înstrăinată obiecte *alienabile*, negociabile și căzute pradă robiei necesității egoiste și spiritului negustoresc.

Înstrăinarea lucrurilor este practica înstrăinării de sine a omului. Așa cum omul, atîta timp cît este prizonierul religiei,

nu știe să-și obiectiveze esența decît făcînd din ea o ființă *străină,* fantastică, tot așa sub stăpînirea necesității egoiste el nu poate să acționeze în mod practic, să producă în mod practic obiecte decît punîndu-și produsele, ca și activitatea sa, sub dominația unei esențe străine și dîndu-le sensul unei esențe străine — a banului.

În practica lui desăvîrșită, egoismul creștin al aspirației spre fericire se transformă în mod necesar în egoismul trupesc al evreului, nevoia cerească — în nevoie pămîntească, subiectivismul — în egoism. Noi explicăm vitalitatea evreului nu prin religia lui, ci, dimpotrivă, prin temeiul omenesc al religiei lui, prin necesitatea practică, prin egoismul lui.

Dat fiind că în societatea civilă adevărata esență a evreului s-a realizat pretutindeni, și-a căpătat întruchiparea sa laică, societatea civilă n-a putut să-l convingă pe evreu de *irealitatea* esenței sale *religioase,* care nu este de fapt decît concepția ideală a necesității practice. Prin urmare, esența evreului o găsim nu numai în pentateuc sau în talmud, ci și în societatea contemporană, nu ca o esență abstractă, ci ca una cît se poate de empirică, nu numai ca mărginire a evreului, ci ca mărginire evreiască a societății.

Îndată ce societatea va reuși să suprime esența *empirică* a iudaismului, mercantilismul și premisele lui, existența evreului va deveni *imposibilă,* deoarece conștiința lui va rămîne fără obiect, deoarece baza subiectivă a iudaismului, necesitatea practică, se va umaniza, deoarece conflictul dintre existența individual-senzorială a omului și existența lui generică va fi lichidat.

Emanciparea *socială* a evreului este *emanciparea societății de iudaism.*

Scris în toamna anului 1843
„Analele germano-franceze", 1844

Karl Marx

Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului

Introducere

Pentru Germania, *critica religiei* este în esență încheiată, iar critica religiei este premisa oricărei critici.

Existența *profană* a erorii a fost compromisă din momentul în care *cereasca* ei *oratio pro aris et focis* * a fost infirmată. Omul, care în realitatea fantastică a cerului, unde căuta un supraom, n-a găsit decît propria sa *imagine reflectată,* nu va mai fi înclinat să găsească numai propria sa *aparență,* numai un neom, acolo unde el caută — și trebuie să caute — adevărata sa realitate.

Fundamentul criticii religiei este: *omul creează religia,* nu religia îl creează pe om. Și anume: religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului,* statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepție răsturnată despre lume,* pentru că însuși statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos.* Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur ** spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și de justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată. Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva *acelei lumi* a cărei *aromă* spirituală este religia.

Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după

---

* — autoapologia (textual: pledoarie pentru patrie și cămin). — *Nota Trad.*

** — chestiune de onoare. — *Nota Trad.*

cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor.

Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului, este cerința *adevăratei* lui fericiri. Cerința de a renunța la iluziile cu privire la situația sa este *cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii.* Critica religiei este, așadar, în *germen critica acestei văi a plîngerii* a cărei *aureolă sfîntă* este religia.

Critica a înlăturat florile imaginare care acopereau lanțul nu pentru ca omul să poarte lanțul dezolant și prozaic, ci pentru ca el să arunce lanțul și să culeagă floarea vie. Critica religiei îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gîndească, să acționeze, să-și făurească realitatea sa ca un om dezamăgit, ca un om care și-a venit în fire, pentru ca să se miște în jurul lui însuși și prin urmare în jurul adevăratului său soare. Religia este doar soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mișcă încă în jurul lui însuși.

Este, așadar, *sarcina istoriei* ca, după ce a dispărut *viața de apoi* a adevărului, să statornicească *adevărul vieții acesteia.* Este, înainte de toate, *sarcina filozofiei,* care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată *forma sfîntă* a înstrăinării de sine a omului, să demaște înstrăinarea de sine în *formele* ei *profane.* Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, *critica religiei* în *critica dreptului, critica teologiei* în *critica politicii.*

Expunerea ce urmează [101] — care reprezintă o contribuție la această lucrare — nu se referă în primul rînd la original, ci la o copie, la *filozofia* germană a statului și a dreptului, și aceasta pentru simplul motiv că ia ca punct de plecare *Germania.*

Dacă am vrea să pornim de la însuși *statu quo*-ul german, fie chiar în singurul fel potrivit, adică în cel negativ, rezultatul ar rămîne totuși un *anacronism.* Chiar negarea prezentului nostru politic se află de pe acum în magazia de vechituri a istoriei popoarelor moderne ca un fapt învechit. Dacă neg perucile pudrate, tot mai am de-a face cu cele nepudrate. Dacă neg starea de lucruri din Germania anului 1843, mă aflu totuși, după cronologia franceză, abia în 1789, deci cu atît mai puțin în centrul contemporaneității.

Da, istoria germană se mîndrește cu o mișcare ce nu a fost realizată și nu va fi imitată de nici un popor de pe firmamentul istoriei. Și anume noi am fost părtași la restaurațiile popoare-

lor moderne fără a fi participat la revoluțiile lor. Am trecut prin restaurație, în primul rînd, pentru că alte popoare au cutezat să facă revoluție și, în al doilea rînd, pentru că alte popoare au trecut printr-o contrarevoluție ; prima oară pentru că stăpînilor noștri le-a fost frică, și a doua oară pentru că nu le-a fost frică. Noi, în frunte cu păstorii noștri, ne-am aflat întotdeauna numai într-o singură împrejurare în tovărășia libertății, și anume în *ziua înmormîntării ei.*

O școală care justifică josnicia zilei de astăzi prin josnicia zilei de ieri, o școală care califică drept strigăt de răzvrătire orice strigăt al iobagului împotriva cnutului atunci cînd cnutul este un cnut vechi, istoric, un cnut rămas din moși-strămoși, o școală căreia istoria îi arată numai *posteriorul,* așa cum i l-a arătat dumnezeul lui Izrael servitorului său Moise, — această *școală istorică a dreptului* ar fi inventat deci istoria germană dacă nu ar fi fost ea însăși o invenție a istoriei germane. Ca un Shylock, dar ca un Shylock-servitor, la fiecare funt de carne tăiată din inima poporului ea jură pe polița ei, pe polița ei istorică, pe polița ei creștină germană.

Dimpotrivă, entuziaștii naivi, teutonomani prin sînge și spirite liberale prin reflexie, caută istoria libertății noastre dincolo de istoria noastră, în străvechile păduri teutone. Dar prin ce s-ar deosebi istoria libertății noastre de istoria libertății mistrețului dacă ea nu poate fi găsită decît în păduri ? De altfel se știe : ecoul pădurii îți răspunde așa cum ai strigat. Prin urmare, lăsați în pace străvechile păduri teutone !

Război rînduielilor din Germania ! Desigur ! Aceste rînduieli sînt *sub nivelul istoriei,* ele sînt *mai prejos de orice critică,* dar rămîn totuși un obiect al criticii, după cum criminalul care se situează sub nivelul umanității rămîne un obiect al *călăului.* În lupta cu ele, critica nu este o pasiune a rațiunii, ci rațiunea pasiunii. Ea nu este un bisturiu, ci o armă. Obiectul ei este *dușmanul* ei, pe care nu vrea să-l combată, ci *să-l nimicească.* Căci spiritul acestor rînduieli a fost combătut. În sine, ele nu constituie obiecte *demne de a fi luate în seamă,* ci *existențe* tot atît de disprețuite pe cît de demne de dispreț. În ce privește critica, ea nu are nevoie să se lămurească asupra acestui obiect, căci este pe deplin edificată asupra lui. Ea nu mai apare ca *scop în sine,* ci numai ca *mijloc.* Patosul ei esențial este *indignarea,* munca ei esențială este *divulgarea.*

Este vorba de zugrăvirea unei grele presiuni reciproce a tuturor sferelor sociale, a unui dezacord general pasiv, a unei mărginiri care se preamărește și se înșală în aceeași măsură

asupra ei însăşi, avînd drept cadru un sistem de guvernare care, trăind din conservarea tuturor mîrşăviilor, nu este el însuşi decît *mîrşăvia la putere*.

Ce spectacol! O nesfîrşită diviziune a societăţii în cele mai diverse caste, care se înfruntă cu antipatiile lor mărunte, cu conştiinţa lor încărcată şi cu mediocritatea lor brutală şi care, tocmai din pricina poziţiei lor reciproce echivoce şi bănuitoare, sînt toate — fără deosebire, chiar dacă cu formalităţi variate — tratate de *stăpînii* lor ca *existenţe de care dispun prin graţia cerului*. Şi ele trebuie să recunoască drept *graţie a cerului* însuşi faptul că sînt *stăpînite, guvernate* şi *posedate!* Iar de partea cealaltă stăpînii înşişi, a căror mărime stă în raport invers cu numărul lor!

Critica care şi-a fixat un asemenea obiectiv este o critică *de încăierare*; dar în încăierare nu se pune problema dacă duşmanul este un duşman nobil, de acelaşi rang, un duşman *interesant*, ci problema este să-l *loveşti*. Este absolut necesar să nu le laşi germanilor nici o clipă de autoiluzionare şi de resemnare. Trebuie să faci în aşa fel ca apăsarea reală să le pară şi mai apăsătoare, adăugîndu-i conştiinţa apăsării; să faci ca ruşinea să fie şi mai ruşinoasă, făcînd-o cunoscută tuturor. Fiecare sferă a societăţii germane trebuie înfăţişată ca *partie honteuse* * a societăţii germane; trebuie silite, aceste rînduieli încremenite, să joace, cîntîndu-le propria lor melodie! Poporul trebuie să înveţe *să se îngrozească* de sine însuşi pentru a căpăta astfel *curaj*. În felul acesta va fi împlinită o nevoie imperioasă a poporului german, şi nevoile popoarelor sînt ele însele temeiurile satisfacerii lor.

Şi chiar pentru popoarele *moderne* această luptă împotriva conţinutului mărginit al acestui *statu quo* german nu poate fi lipsită de interes, căci *statu quo german* este *desăvîrşirea făţişă a lui ancien régime* **, iar *l'ancien régime* este *racila ascunsă a statului modern*. Lupta împotriva situaţiei politice actuale din Germania este lupta împotriva trecutului popoarelor moderne, care mai resimt şi astăzi reminiscenţele acestui trecut. Pentru ele este instructiv să vadă cum *l'ancien régime*, care la ele a trecut printr-o *tragedie*, apare ca strigoi german într-o *comedie*. Istoria lui a fost *tragică* atîta timp cît el era puterea preexistentă în lume, iar libertatea, în schimb, o năzărire personală într-un cuvînt atîta timp cît el

---

* — partea ruşinoasă. — *Nota Trad.*

** — vechiul regim (înainte de revoluţia franceză din 1789—1794). — *Nota Red.*

însuși credea — și trebuia să creadă — în îndreptățirea lui. Cîtă vreme *l'ancien régime*, ca orînduire existentă a lumii, a luptat împotriva unei lumi abia în devenire, el s-a făcut vinovat de o eroare istorică mondială, dar nu de o eroare personală. De aceea prăbușirea lui a fost tragică.

Dimpotrivă, actualul regim german — un anacronism în contradicție flagrantă cu axiome universal recunoscute, o exhibare a nimicniciei lui *ancien régime* în fața întregii lumi — își închipuie numai că crede în sine însuși și pretinde lumii să-și închipuie aceleași lucruri. Dacă ar crede în propria lui *esență*, ar mai încerca oare să o ascundă sub *aparența* unei alte esențe și și-ar mai căuta oare salvarea în ipocrizie și în sofisme? *L'ancien régime* modern nu mai este decît *cabotinul* unei orînduiri a lumii ai cărei *eroi adevărați* au murit. Istoria acționează temeinic și trece prin multe faze cînd duce la groapă o formă veche de viață. Ultima fază a unei forme a istoriei universale este *comeaia* ei. Zeii Eladei, răniți de moarte, în chip tragic, în „Prometeu în lanțuri" al lui Eshil, au trebuit să moară încă o dată în chip comic în dialogurile lui Lucian. De ce se petrec astfel lucrurile în istorie? Pentru ca omenirea să se despartă *cu voioșie* de trecutul ei. Acest destin istoric *voios* îl revendicăm noi pentru puterile politice ale Germaniei.

Dar, de îndată ce însăși realitatea politică-socială *modernă* este supusă criticii, deci de îndată ce critica se ridică pînă la probleme cu adevărat omenești, ea se situează în afara acestui *statu quo* german, căci altfel ea și-ar analiza obiectul de la un nivel *inferior*. Un exemplu în această privință. Raportul dintre industrie, în general dintre lumea bogățiilor, și lumea politică este o problemă de căpetenie a vremurilor moderne. Sub ce formă încep germanii să se ocupe de această problemă? Sub forma *protecției vamale*, a *sistemului prohibitiv*, a *economiei naționale*. Teutomania a trecut de la om la materie, și astfel într-o bună zi cavalerii bumbacului și eroii fierului s-au pomenit transformați în patrioți. Așadar, în Germania suveranitatea monopolului în interior începe să fie recunoscută prin aceea că i se atribuie *suveranitatea în exterior*. Prin urmare, în Germania ne pregătim să începem cu ceea ce Franța și Anglia sînt gata să termine. Vechile rînduieli putrede, împotriva cărora aceste țări se revoltă teoretic și pe care le mai suportă doar cum suporți lanțurile, sînt salutate în Germania ca zorile unui viitor frumos care abia îndrăznește să treacă

de la teoria *perfidă* * la practica cea mai necruțătoare. Pe cînd în Franța și în Anglia se pune problema : *economie politică* sau *dominația societății asupra avuției*, în Germania se pune problema : *economie națională* sau *dominația proprietății private asupra națiunii*. În Franța și în Anglia e vorba deci de a suprima monopolul, ajuns la ultimele lui consecințe ; în Germania, dimpotrivă, e vorba să mergem pînă la ultimele consecințe ale monopolului. Acolo e vorba de o soluție, aici abia de un conflict. Acesta este un exemplu din care reiese îndeajuns forma *germană* a problemelor actuale, un exemplu din care reiese că istoria noastră, asemenea unui recrut stîngaci, a avut pînă acum numai sarcina de a repeta povești răsuflate.

Dacă, prin urmare, dezvoltarea *generală* germană n-ar depăși dezvoltarea *politică* germană, un german ar putea participa la rezolvarea problemelor prezentului cel mult așa cum ar face-o un *rus*. Dar dacă individul izolat nu este legat prin limitele națiunii, națiunea în ansamblul ei nu este nici ea eliberată prin eliberarea unui individ. Sciții nu au făcut nici un pas spre cultura greacă prin faptul că Grecia numără printre filozofii ei un scit. [102]

Din fericire, noi, germanii, nu sîntem sciți.

După cum popoarele antice și-au trăit preistoria în imaginație, în *mitologie*, tot așa și noi, germanii, ne trăim istoria viitoare în gîndire, în *filozofie*. Sîntem contemporanii filozofici ai veacului nostru fără a fi contemporanii lui *istorici*. Filozofia germană este *prelungirea în idee* a istoriei germane. Prin urmare, dacă, în loc să criticăm *les oeuvres incomplètes* ** ale istoriei noastre reale, noi criticăm *les oeuvres posthumes* *** ale istoriei noastre ideale, *filozofia*, apoi critica noastră se află în miezul problemelor despre care prezentul spune : *that is the question !* **** Ceea ce la popoarele înaintate constituie un dezacord *practic* cu rînduielile statale moderne, în Germania, unde aceste rînduieli înseși încă nu există, înseamnă în primul rînd un dezacord *critic* cu oglindirea filozofică a acestor rînduieli.

---

* Joc de cuvinte : „*listige* Theorie" („teorie perfidă") — aluzie la agitația în favoarea protecționismului, desfășurată de Friedrich List. — *Nota Red.*

** — operele neterminate. — *Nota Trad.*

*** — operele postume. — *Nota Trad.*

**** — iată întrebarea ! — *Nota Trad.*

Filozofia germană a dreptului și a statului este singura *istorie germană* care stă *al pari** cu actualitatea modernă *oficială*. De aceea poporul german trebuie să treacă această istorie imaginară alături de rînduielile existente în țara sa și să supună criticii nu numai aceste rînduieli, ci și continuarea lor abstractă. Viitorul lui nu se poate *mărgini* nici la negarea directă a rînduielilor lui statale și juridice reale, nici la realizarea nemijlocită a rînduielilor lui statale și juridice ideale, căci în rînduielile lui ideale poporul german are o negare directă a rînduielilor lui reale, iar realizarea nemijlocită a rînduielilor lui ideale el *a depășit*-o aproape, contemplînd viața popoarelor vecine. De aceea partidul politic *practic* din Germania cere, pe bună dreptate, *negarea filozofiei*. Eroarea lui nu constă în această cerință, ci în faptul că se oprește la această cerință, pe care nu o duce și nici nu poate s-o ducă la îndeplinire în mod temeinic. El își închipuie că realizează această negație prin faptul că întoarce spatele filozofiei și mormăie, cu capul întors, cîteva fraze înciudate și banale la adresa ei. În mărginirea orizontului său, el nu înglobează și filozofia în sfera realității *germane*, ba o consideră chiar *inferioară* practicii germane și teoriilor care o slujesc. Voi cereți să se pornească de la *germenul real de viață*, dar uitați că pînă acum germenul real de viață al poporului german a sălășluit numai în *craniul* lui. Într-un cuvînt: *nu puteți suprima filozofia atîta timp cît n-ați tradus-o în fapt.*

Aceeași eroare, însă în sens *invers*, a comis-o și partidul politic *teoretic* care își are obîrșia în filozofie.

În lupta actuală el a văzut *numai lupta critică dintre filozofie și lumea germană*; el n-a luat în considerare faptul că *filozofia de pînă acum* aparține ea însăși acestei lumi și că este *completarea* ei, fie și ideală. Dacă față de adversarul lui a adoptat o atitudine critică, în schimb s-a comportat necritic față de sine însuși, întrucît, luînd ca punct de plecare *premisele* filozofiei, fie că s-a oprit la rezultatele care decurgeau din ele, fie că a dat exigențe și rezultate luate din altă sursă drept exigențe și rezultate imediate ale filozofiei, deși acestea — presupunînd că sînt întemeiate — nu se pot obține, dimpotrivă, decît ca o *negare a filozofiei de pînă acum*, a filozofiei ca filozofie. Ne rezervăm pentru mai tîrziu dreptul de a prezenta o descriere mai amănunțită a acestui partid. Deficiența lui fundamentală poate fi rezumată în felul următor:

* — la nivelul. — *Nota Trad.*

el a crezut că poate să traducă în fapt filozofia fără a o suprima.

— Critica *filozofiei germane a statului și a dreptului,* formulată de *Hegel* în modul cel mai consecvent, mai bogat și mai desăvîrșit, este atît o analiză critică a statului modern și a realității legate de el, cît și cea mai hotărîtă negare a întregii forme de *conștiință politică și juridică germană* de pînă acum, *filozofia speculativă a dreptului* fiind tocmai expresia ei cea mai de seamă și mai universală, ridicată la rangul de *știință.* După cum filozofia speculativă a dreptului, această *gîndire* abstractă, exaltată cu privire la statul modern a cărei realitate rămîne lumea cealaltă — chiar dacă această cealaltă lume nu se află decît de cealaltă parte a Rinului — a fost posibilă numai în Germania, tot așa, invers, și imaginea mintală *germană* despre statul modern, imagine care face abstracție de *omul real,* a fost posibilă numai pentru că și în măsura în care statul modern însuși face abstracție de *omul real* sau satisface omul *întreg* numai într-un mod cu totul fictiv. Germanii *au gîndit* în politică ceea ce alte popoare *au făcut.* Germania a fost *conștiința* lor *teoretică.* Caracterul abstract și înfumurarea gîndirii ei au mers totdeauna paralel cu unilateralitatea și platitudinea realității lor. Dacă, prin urmare, *statu quo* al *statului german* exprimă *desăvîrșirea lui ancien régime,* desăvîrșirea acestui ghimpe înfipt în corpul statului modern, apoi *statu quo* al *științei germane despre stat* exprimă *nedesăvîrșirea statului modern,* defectuozitatea propriului său organism.

Prin simplul fapt că este adversarul hotărît al formei de pînă acum a conștiinței politice *germane,* critica filozofiei speculative a dreptului nu se adîncește în sine însăși, ci se îndreaptă spre *probleme* pentru a căror dezlegare nu există decît un singur mijloc : *practica.*

Se pune întrebarea : poate oare Germania să ajungă la o practică *à la hauteur des principes* *, adică la o *revoluție* în stare s-o ridice nu numai la *nivelul oficial* al popoarelor moderne, ci și la *înălțimea umană* care va fi viitorul apropiat al acestor popoare ?

Fără îndoială, arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială, dar și teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de

* — la înălțimea principiilor. — *Nota Trad.*

îndată ce face dovada *ad hominem* *, și ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul. Dovada evidentă a radicalismului teoriei germane, deci a energiei ei practice, este faptul că ea pornește de la suprimarea *pozitivă*, hotărîtă a religiei. Critica religiei se încheie cu învățătura că *omul* este *ființa supremă pentru om*, deci cu *imperativul categoric de a răsturna toate relațiile* în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită, o ființă demnă de dispreț, relații care nu pot fi mai bine caracterizate decît prin exclamația unui francez cu ocazia unei propuneri de a se institui un impozit pe cîini : „Biete animale ! Vor să vă trateze ca pe niște oameni !".

Chiar din punct de vedere istoric, emanciparea teoretică are pentru Germania un înțeles practic specific. Căci trecutul *revoluționar* al Germaniei este teoretic, el este *reforma*. Așa cum revoluția a început atunci în creierul unui *călugăr*, ea începe acum în creierul *filozofului*.

Într-adevăr, *Luther* a învins robia din *evlavie*, pentru că în locul ei a pus robia din *convingere*. El a sfărîmat credința în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinței. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanțuri, pentru că a pus inima în lanțuri.

Dar dacă protestantismul nu a dat o justă soluționare a problemei, el a pus totuși în mod just problema. Nu mai era vorba acum de lupta laicului cu *popa din afara lui*, ci de lupta cu *propriul* său *popă lăuntric*, cu *firea* lui *popească*. Și dacă transformarea protestantă a laicilor germani în popi a emancipat pe popii laici, pe *principi*, împreună cu clica lor de privilegiați și filistini, transformarea filozofică în om a germanului pătruns de spiritul popesc va emancipa *poporul*. Dar așa cum emanciparea nu s-a limitat la principi, tot așa nici *secularizarea* bunurilor nu se va limita la *jefuirea avuturilor bisericești*, pusă în practică înaintea tuturora de Prusia ipocrită. Pe atunci, războiul țărănesc, evenimentul cel mai radical din istoria germană, a eșuat din cauza teologiei. Astăzi, cînd teologia însăși a eșuat, filozofia va duce la destrămarea *statu quo*-ului nostru, manifestarea cea mai elocventă a lipsei de libertate din istoria germană. În ajunul reformei,

* — argumentum ad hominem — argument care privește o anumită persoană. — *Nota Trad.*

Germania oficială era robul absolut al Romei. În ajunul revoluției sale, ea nu este nici măcar robul absolut al Romei, ci robul Prusiei și al Austriei, al iuncherilor și al filistinilor.

O piedică fundamentală pare să stea totuși în calea unei revoluții germane *radicale*.

Ea constă în aceea că revoluțiile au nevoie de un element *pasiv*, de o temelie *materială*. Teoria se realizează la un popor numai în măsura în care ea este realizarea nevoilor lui. Dar uriașului dezacord dintre exigențele gîndirii germane și răspunsurile pe care i le dă realitatea germană îi va corespunde oare un dezacord asemănător între societatea civilă și stat, un dezacord al societății civile cu ea însăși? Vor fi oare nevoile teoretice nevoi practice nemijlocite? Nu este de ajuns ca gîndirea să tindă spre realizare; trebuie ca realitatea să tindă ea însăși spre gîndire.

Dar Germania n-a urcat treptele intermediare ale emancipării politice concomitent cu popoarele moderne. Chiar acele trepte pe care din punct de vedere teoretic le-a depășit, ea nu le-a atins încă din punct de vedere practic. Cum ar putea ea depăși printr-un *salto mortale* nu numai propriile ei bariere, dar, în același timp, și pe acelea ale popoarelor moderne, bariere pe care ea trebuie să le considere și să le dorească în realitate ca pe o eliberare de adevăratele ei bariere? O revoluție radicală nu poate fi decît revoluția unor nevoi radicale, și tocmai premisele și terenul necesar pentru nașterea acestora par să lipsească.

Dar dacă Germania n-a însoțit decît cu activitatea abstractă a gîndirii dezvoltarea popoarelor moderne, fără să ia parte activă la adevăratele lupte ale acestei dezvoltări, în schimb ea a împărtășit *durerile* acestei dezvoltări, fără să împărtășească plăcerile ei, satisfacțiile ei parțiale. Activității abstracte de o parte îi corespunde suferința abstractă de cealaltă parte. De aceea Germania se va găsi într-o bună zi la nivelul decadenței europene, fără să fi ajuns vreodată la nivelul emancipării europene. Ea va putea fi comparată cu un *idolatru* lovit de bolile creștinismului.

Dacă luăm acum în considerare *guvernele germane*, vedem că ele sînt împinse de împrejurările actuale, de situația Germaniei, de nivelul culturii germane și în sfîrșit, de un fericit instinct propriu să îmbine *deficiențele civilizate* ale *lumii politice moderne*, de ale cărei avantaje nu ne bucurăm, cu *deficiențele barbare* ale lui *ancien régime*, de care beneficiem din plin; în felul acesta Germania își însușește din ce în ce

mai mult, dacă nu trăsăturile raționale, cel puțin pe cele neraționale ale formațiilor statale care depășesc *statu quo*-ul ei. Există, de pildă, vreo țară în lume care să împărtășească atît de naiv toate iluziile statului constituțional, fără să împărtășească înfăptuirile lui reale, ca așa-zisa Germanie constituțională? Sau cui altuia decît guvernului german i-a putut trece prin minte să îmbine chinurile cenzurii cu chinurile legilor franceze din septembrie [103] care presupun libertatea presei! După cum în panteonul roman puteau fi găsiți *zeii* tuturor națiunilor, tot așa în sfîntul imperiu roman de națiune germană pot fi găsite *păcatele* tuturor formelor statale. Garanția că acest eclectism va atinge o culme nebănuită pînă acum o constituie *lăcomia politică-estetică* a unui rege german * care intenționează să joace toate rolurile regalității: ale celei feudale ca și ale celei birocratice, ale celei absolute ca și ale celei constituționale, ale celei autocrate ca și ale celei democratice, dacă nu prin persoana poporului cel puțin prin *propria-i* persoană, dacă nu pentru popor cel puțin pentru *sine însuși*. *Germania, această personificare a defectelor prezentului politic, constituită într-o lume proprie,* nu va putea sfărîma barierele specific germane fără să sfărîme barierele generale ale prezentului politic.

Nu revoluția *radicală* este un vis utopic pentru Germania și nici emanciparea *general-umană*, ci mai degrabă revoluția parțială, revoluția *numai* politică, revoluția care lasă neatinsă temelia casei. Pe ce se sprijină o revoluție parțială, o revoluție numai politică? Pe aceea că o *parte a societății civile* se emancipează și ajunge la dominația *generală*, pe aceea că o anumită clasă, pornind de la *situația* ei *specială*, întreprinde emanciparea întregii societăți. Această clasă eliberează întreaga societate, dar numai presupunînd că întreaga societate se găsește în situația acestei clase, adică posedă, de pildă, bani și cultură sau poate oricînd să le dobîndească.

Nici o clasă a societății civile nu poate juca acest rol fără să provoace în propriile rînduri și în rîndurile maselor un moment de entuziasm, un moment în care ea fraternizează și se contopește cu întreaga societate, se identifică cu ea și este simțită și recunoscută ca *reprezentantul* ei *general*, un moment în care pretențiile și drepturile ei sînt într-adevăr drepturile și pretențiile societății însăși, un moment în care ea este cu adevărat capul și inima societății. Numai în numele

* — Frederic-Wilhelm al IV-lea. — *Nota Red.*

drepturilor generale ale societății poate o anumită clasă să revendice dominația generală. Pentru cucerirea acestei poziții de eliberator și pentru a ajunge astfel la folosirea politică a tuturor sferelor societății în interesul sferei proprii, nu sînt de ajuns numai energia revoluționară și sentimentul spiritual al încrederii în sine. Pentru ca *revoluția unui popor* și *emanciparea unei anumite clase* a societății civile să coincidă, pentru ca o clasă să reprezinte întreaga societate, trebuie, invers, ca toate defectele societății să fie concentrate într-o altă clasă, trebuie ca o anumită clasă să fie obiectul indignării generale, întruchiparea barierei generale; trebuie ca o anumită sferă socială să fie considerată drept *crimă notorie* față de întreaga societate, așa încît eliberarea de această sferă să apară ca o eliberare generală. Pentru ca o clasă să fie *par excellence* * clasa eliberatoare, trebuie, invers, ca o altă clasă să fie în mod vădit clasa înrobitoare. Importanța negativ-generală a nobilimii franceze și a clerului francez a determinat importanța pozitiv-generală a *burgheziei* — clasa imediat următoare și potrivnică lor.

În Germania însă fiecărei clase în parte îi lipsește nu numai consecvența, agerimea, îndrăzneala, brutalitatea care ar putea s-o desemneze ca reprezentanta negativă a societății. În aceeași măsură îi lipsește acea larghețe care se identifică, fie chiar pentru moment, cu sufletul poporului, acea genialitate care însuflețește forța materială încît să devină o putere politică, acea îndrăzneală revoluționară care îi aruncă adversarului în față cutezătoarea lozincă: *nu sînt nimic, și ar trebui să fiu totul*. Temelia moralei și a probității germane nu numai a indivizilor, ci și a claselor o constituie, dimpotrivă, acel *egoism mărginit* care impune altora propria sa îngustime de spirit și îngăduie ca alții să-i impună propria lor îngustime. De aceea relațiile dintre diferitele sfere ale societății germane nu sînt dramatice, ci epice. Fiecare din ele începe să capete conștiința de sine și să se instaleze alături de celelalte, cu pretențiile ei speciale, nu atunci cînd este oprimată, ci atunci cînd, fără contribuția ei, condițiile actuale creează o sferă socială pe care, la rîndul ei, o poate oprima. Chiar *simțămîntul moral al propriei demnități al clasei de mijloc germane* se sprijină numai pe conștiința că ea este reprezentantul general al mediocrității filistine a tuturor celorlalte clase. Astfel, nu numai regii germani se urcă pe tron

* — prin excelență. — *Nota Trad.*

mal à propos *, ci fiecare sferă a societății civile este înfrîntă înainte de a fi repurtat victoria, își creează propria ei barieră înainte de a fi înlăturat bariera ce i se opune, își manifestă natura ei meschină înainte de a-și fi putut manifesta natura ei generoasă, încît chiar ocazia de a juca un rol important este ratată înainte de a fi devenit actuală, și fiecare clasă, de îndată ce a început lupta cu clasa superioară ei, se și pomenește angrenată în lupta cu clasa inferioară ei. De aceea principii se află în luptă cu regalitatea, birocratul în luptă cu aristocrația, burghezul în luptă cu toți aceștia, în timp ce proletarul a și început lupta împotriva burghezului. Clasa de mijloc nici n-a apucat bine să formuleze, potrivit punctului ei de vedere, ideea de emancipare, și iată că evoluția situației sociale, ca și progresul teoriei politice, a și dovedit că acest punct de vedere este învechit sau, cel puțin, problematic.

În Franța este de ajuns să fii ceva pentru a dori să fii totul. În Germania trebuie să fii nimic dacă nu vrei să renunți la tot. În Franța, emanciparea parțială este temelia emancipării generale. În Germania, emanciparea generală este *conditio sine qua non* ** a oricărei emancipări parțiale. În Franța, libertatea completă trebuie să fie generată de realitate, iar în Germania de imposibilitatea unei eliberări treptate. În Franța, fiecare clasă a poporului este un *idealist politic* și se simte în primul rînd nu ca o clasă aparte, ci ca reprezentantă a nevoilor sociale în general. De aceea rolul de *eliberator* revine pe rînd — printr-o mișcare dramatică — diferitelor clase ale poporului francez, pînă ce vine, în sfîrșit, rîndul unei clase care nu mai realizează libertatea socială pe baza anumitor condiții care există în afara omului și care sînt totuși create de societatea omenească, ci organizează, dimpotrivă, toate condițiile existenței omenești pe baza libertății sociale. În schimb, în Germania, unde viața practică este tot atît de lipsită de conținut spiritual pe cît de ruptă de practică este viața spirituală, nici o clasă a societății civile nu simte necesitatea unei emancipări generale și nu este capabilă să ajungă la o asemenea emancipare pînă ce situația ei *imediată*, necesitatea *materială*, *înseși lanțurile* ei nu o silesc la aceasta.

În ce consta deci posibilitatea *pozitivă* a emancipării germane ?

Răspuns : În formarea unei clase ferecate în *lanțuri radicale*, a unei clase a societății civile care să nu fie o clasă a

* — la vreme nepotrivită. — *Nota Trad.*
** — condiția necesară. — *Nota Trad.*

societății civile ; a unei stări sociale care să reprezinte descompunerea tuturor stărilor sociale ; a unei sfere care să aibă un caracter universal, datorită suferințelor ei universale, și care să nu reclame un *drept anumit*, pentru că față de ea nu se comite o *anumită nedreptate*, ci *pur și simplu nedreptatea*, sferă care să nu mai poată invoca un drept *istoric*, ci numai unul *omenesc*, care să nu se afle într-o opoziție parțială față de consecințele care decurg din sistemul politic german, ci într-o opoziție totală față de premisele acestuia, o sferă, în fine, care să nu se poată emancipa fără să se emancipeze de toate celelalte sfere ale societății și, prin aceasta, să emancipeze toate celelalte sfere ale societății ; într-un cuvînt, o sferă care să reprezinte *completa pierdere* a omului și care, prin urmare, să nu se poată dobîndi pe sine decît prin *completa redobîndire a omului*. Acest rezultat al descompunerii societății, o stare socială aparte, este *proletariatul*.

În Germania, proletariatul ia ființă abia ca urmare a dezvoltării *industriale* care începe să-și croiască drum. Căci nu sărăcia *apărută în mod spontan* formează proletariatul, ci sărăcia *creată în mod artificial* ; nu masa de oameni încovoiată în mod mecanic sub povara societății, ci masa provenită din *descompunerea* ei *acută*, mai ales din descompunerea stării de mijloc, deși treptat — se înțelege de la sine — atît sărăcimea apărută în mod spontan cît și iobăgimea creștin-germană îngroașă rîndurile proletariatului.

Cînd proletariatul vestește *descompunerea actualei orînduiri a lumii*, el nu face decît să exprime *secretul propriei sale existențe*, căci el *este* descompunerea *în fapt* a acestei orînduiri. Cînd cere *negarea proprietății private*, proletariatul nu face decît să ridice la rangul de *principiu al societății* ceea ce societatea a ridicat la rangul de principiu *al lui*, ceea ce este deja întruchipat în *el*, fără contribuția lui, ca rezultat negativ al societății. Proletarul se găsește, față de lumea care ia naștere, în aceeași situație de drept în care se află *regele german* față de lumea existentă cînd denumește poporul : poporul *meu*, așa cum zice despre cal : calul *meu*. Cînd regele declară că poporul este proprietatea lui privată, nu face decît să exprime faptul că proprietarul privat este rege.

După cum filozofia își găsește armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel își găsește și proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie, și, de îndată ce scînteia gîndirii va pătrunde temeinic în acest naiv ogor al poporului, emanciparea *germanului* ca *om* se va împlini.

Să rezumăm rezultatul :

Singura eliberare *practic* posibilă a Germaniei este eliberarea de pe poziţia *acelei* teorii care proclamă omul drept făptura supremă pentru om. În Germania, emanciparea de *evul mediu* nu e posibilă decît ca emancipare în acelaşi timp şi de victoriile *parţiale* repurtate asupra evului mediu. În Germania nu poate fi sfărîmată *nici un* fel de robie fără a sfărîma *toate* felurile de robie. *Temeinica* Germanie nu poate să facă o revoluţie fără să o facă *din temelii*. *Emanciparea germanului* înseamnă *emanciparea omului*. *Creierul* acestei emancipări este *filozofia, inima* ei — *proletariatul*. Filozofia nu poate fi înfăptuită fără desfiinţarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desfiinţat fără înfăptuirea filozofiei.

Cînd toate condiţiile interne vor fi îndeplinite, *ziua reînvierii Germaniei* va fi vestită prin *cîntatul cocoşului galic*.

Scris de K. Marx la sfîrşitul anului 1843 — ianuarie 1844
„Analele germano-franceze", 1844

Note critice

pe marginea articolului

„Regele Prusiei și reforma socială. De un prusian" [104]

(„Vorwärts" nr. 60)

de Karl Marx *

[„Vorwärts !" nr. 63 din 7 august 1844]

În nr. 60 al ziarului Vorwärts a apărut un articol intitulat „Regele Prusiei și reforma socială", semnat *„Un prusian"*. Pretinsul prusian citează mai întîi textul decretului regal prusian cu privire la *răscoala muncitorilor din Silezia* [105], precum și părerea ziarului francez „La Réforme" [106] despre acest decret. „La Réforme" consideră că decretul își are izvorul în *„teama* și *sentimentul religios"* al regelui. Ea găsește chiar în acest document *presentimentul* marilor reforme care stau în fața societății burgheze. „Prusianul" dăscălește „La Réforme" precum urmează :

„Regele și societatea germană n-a ajuns încă la «presentimentul reformei» care îi stă în față ** și nici chiar răscoalele din Silezia și Boemia nu au trezit acest sentiment. Este imposibil să faci să înțeleagă o țară atît de *apolitică* cum este Germania că mizeria *parțială* a regiunilor industriale este o chestiune de ordin general, și cu atît mai puțin că mizeria aceasta constituie un prejudiciu pentru întreaga lume civilizată. Acest fenomen are pentru germani același caracter ca o inundație sau ca o foamete *locală*. De aceea regele vede în el un *rezultat al lipsurilor în activitatea administrativă și filantropică*. Din această cauză și dat fiind că pentru a-i potoli pe neputincioșii țesători a fost nevoie de un număr mic de soldați, distrugerea fabricilor și a mașinilor nu inspiră «*teamă*» nici regelui, nici autorităților. Dar nici de *sentimentul religios* nu a fost dictat decretul, el fiind expresia foarte lucidă a artei creștine de a guverna statul și a unei doctrine care consideră că nici un fel de dificultate nu poate rezista în fața singurului ei leac : «bunele intenții ale inimilor creștine». Sărăcia și crima sînt două mari racile ; dar cine le poate tămădui ? Statul și autoritățile ? Nu, acest lucru îl poate face numai unirea tuturor inimilor creștine".

---

* Motive de ordin special mă determină să declar că acesta este primul articol publicat de mine în „Vorwärts !" — *K.M.*

** Observați nonsensul stilistic și gramatical : „Regele Prusiei și societatea n-*a* ajuns încă la presentimentul reformei care *îi* stă în față" (la cine se referă acest *„îi" ?)*.

Pretinsul prusian tăgăduieşte *„teama"* regelui, între altele, pentru motivul că a fost nevoie de un număr mic de soldaţi pentru a-i potoli pe neputincioşii ţesători.

Aşadar, într-o ţară în care banchete cu toasturi liberale şi cu spumă de şampanie liberală — să ne amintim de serbarea de la Düsseldorf — provoacă un decret regal [107]; într-o ţară în care *nu* a fost nevoie de *nici un* soldat pentru a înăbuşi năzuinţele *întregii* burghezii liberale de a obţine libertatea presei şi o constituţie; într-o ţară în care supunerea pasivă este à l'ordre du jour *, într-o asemenea ţară necesitatea de a folosi forţe armate împotriva unor ţesători neputincioşi *nu* constituie ea oare *un fenomen,* un fenomen *care trebuie să inspire teamă?* Mai ales că la prima ciocnire ţesătorii au ieşit învingători. Ei nu au fost înfrînţi decît cu ajutorul unor trupe de întărire suplimentare. Devine oare răscoala unei mase de muncitori mai puţin periculoasă prin faptul că pentru înăbuşirea ei nu este nevoie de o întreagă armată? Prea isteţul nostru prusian să compare răscoala ţesătorilor silezieni cu răscoalele muncitorilor din Anglia, şi ţesătorii din Silezia îi vor părea nişte ţesători *puternici.*

Pornind de la legătura *generală* dintre *politică* şi *racilele sociale,* vom arăta de ce răscoala ţesătorilor nu a putut inspira o *„teamă"* prea mare regelui. Deocamdată vom menţiona doar atît: răscoala nu a fost îndreptată direct împotriva regelui Prusiei, ci împotriva burgheziei. Ca aristocrat şi monarh absolut, regele Prusiei nu poate îndrăgi burghezia; şi mai puţin poate să-l sperie faptul că servilismul şi neputinţa acesteia mai sînt accentuate de relaţiile încordate şi dificile dintre ea şi proletariat. În afară de aceasta, catolicul ortodox manifestă mai multă ostilitate faţă de protestantul ortodox decît faţă de ateu, tot aşa după cum legitimistul are o atitudine mai ostilă faţă de liberal decît faţă de comunist. Şi aceasta nu pentru că ateul şi comunistul le-ar fi mai apropiaţi catolicului şi legitimistului, ci pentru că le sînt mai străini decît protestantul şi liberalul, pentru că se află *în afara* sferei lor. În domeniul politic, opoziţia nemijlocită a regelui Prusiei, ca om politic, este liberalismul. Proletariatul, ca opoziţie, există tot atît de puţin pentru rege pe cît de puţin există regele pentru proletariat. Proletariatul ar fi trebuit să devină o forţă hotărîtoare ca să fi potolit celelalte antipatii şi antagonisme politice şi să fi atras asupra sa toată duşmănia politică. În sfîrşit, pentru rege, al cărui caracter ahtiat

* — la ordinea zilei. — *Nota Trad.*

după lucruri *interesante* și *semnificative* este bine cunoscut, trebuie, desigur, să constituie chiar o surpriză emoționantă, plăcută, să descopere în propria sa țară acel pauperism „*interesant*" și „*atît de mult discutat*" care să dea prilejul să se vorbească din nou de dînsul. Cît de bine trebuie să se fi simțit el cînd a aflat că de acum încolo își are și el „*propriul său*" *pauperism* regalo-prusac !

Și mai puțin reușită este încercarea „*prusianului*" nostru de *a nega* că „*sentimentul religios*" este izvorul decretului regal.

Și de ce nu ar putea fi privit sentimentul religios ca izvor al acestui decret regal ? Pentru că el este „expresia foarte *lucidă* a artei creștine de a guverna statul", expresia „*lucidă*" a doctrinei care „consideră că nici un fel de dificultate nu poate rezista în fața singurului ei leac : bunele intenții ale inimilor creștine".

Nu este oare *sentimentul religios* izvorul artei *creștine* de a guverna ? Nu se bazează oare pe sentimentul religios o doctrină al cărei panaceu sînt bunele intenții ale inimilor creștine ? Încetează oare o expresie *lucidă* a sentimentului religios să fie o expresie a sentimentului religios ? Mai mult decît atît ! Eu susțin că un sentiment religios care contestă „*statului și autorităților*" capacitatea de „*a tămădui marile racile*" și caută tămăduirea lor în „*unirea inimilor creștine*" este un sentiment *infatuat* care a pierdut orice măsură. Numai un sentiment religios *infatuat* care a pierdut orice măsură poate, după cum recunoaște „prusianul", să afirme că tot răul stă în lipsa de spirit creștin și să recomande autorităților „*dojana*" ca singurul mijloc de a întări acest spirit. Scopul decretului regal este, după părerea „prusianului", *spiritul creștin*. Sentimentul religios — se înțelege, atunci cînd este îmbătat de sine, cînd nu este lucid — se consideră pe sine drept singurul care e bun. Orice rău pe care-l vede îl atribuie *absenței* sale, căci dacă sentimentul religios este singurul care e bun, atunci numai el poate produce ceva bun. De aceea decretul regal dictat de sentimentul religios dictează cu o consecvență logică sentimentul religios. Un om politic cu un sentiment religios *lucid* nu ar căuta atunci cînd se află în „impas" „ajutor" în „îndemnul predicatorului cucernic care cheamă la întărirea spiritului creștin".

Cum dovedește, așadar, pretinsul prusian ziarului „La Réforme" că decretul regal nu este o emanație a sentimentului religios ? Prin aceea că înfățișează pretutindeni acest decret

drept o emanație a sentimentului religios. Te poți oare aștepta de la o minte atît de *lipsită de logică* să înțeleagă mișcările sociale? Să auzim ce *îndrugă* despre raportul dintre *societatea germană* și mișcarea muncitorească și în genere reforma socială.

Vom încerca *să facem* o *distincție* — ceea ce „prusianul" neglijează să facă — între diferitele categorii cuprinse în expresia *„societate germană" :* guvernul, burghezia, presa și, în sfîrșit, înșiși muncitorii. Iată *diferitele* mase despre care e vorba aici. „Prusianul" contopește toate aceste mase și rostește în fața lor, de la înălțimea punctului său de vedere, un verdict de condamnare în bloc. După părerea lui, *societatea germană* „n-a ajuns încă la *presentimentul* «reformei» care îi stă în față".

De ce-i lipsește acest instinct?

„Este imposibil — răspunde prusianul — să faci să înțeleagă o țară atît de *apolitică* cum este Germania că mizeria parțială a regiunilor industriale este o *chestiune de ordin general,* și cu atît mai puțin că mizeria aceasta constituie un prejudiciu pentru întreaga lume civilizată. Acest fenomen are pentru germani același caracter ca o inundație sau ca o foamete *locală.* De aceea regele vede în el un *rezultat al lipsurilor în activitatea administrativă și filantropică*".

„Prusianul" explică deci această concepție *eronată* cu privire la situația mizerabilă a muncitorilor prin *particularitățile* unei țări *apolitice.*

Toată lumea e de acord că Anglia este o țară *politică.* De asemenea toată lumea e de acord că ea este *țara pauperismului* — însuși cuvîntul este de origine engleză. De aceea observarea stării de lucruri din Anglia poate constitui cel mai bun mijloc pentru a cunoaște *raportul* dintre o țară *politică* și *pauperism.* În Anglia, mizeria muncitorilor nu e un fenomen *parțial,* ci unul *general,* un fenomen care nu se rezumă la regiunile industriale, ci cuprinde și regiunile agricole. Aici nu se poate spune că mișcările de protest sînt doar pe cale de a izbucni ; ele se repetă în mod periodic de aproape un secol.

Cum înțelege însă burghezia *engleză,* ca și guvernul și presa legate de ea, *pauperismul?*

În măsura în care burghezia engleză recunoaște că *politica este vinovată* de existența pauperismului, *whigii* îi învinuiesc pe *tori* și *torii* îi învinuiesc pe *whigi* că ar fi cauza pauperismului. După whigi principalul izvor al pauperismului îl constituie monopolul marii proprietăți funciare și legislația

prohibitivă cu privire la importul de cereale. După tori, liberalismul, concurența și sistemul industrial prea dezvoltat ar fi cauza tuturor relelor. Nici unul dintre aceste partide nu găsește că politica în genere ar fi cauza acestor rele, ci fiecare din ele aruncă vina asupra politicii partidului advers ; la o reformă a societății nici nu se gîndesc cele două partide.

Expresia cea mai categorică a punctului de vedere englez în legătură cu pauperismul — ne referim tot timpul la punctul de vedere al burgheziei și al guvernului englez — este *economia politică engleză*, adică oglindirea în știință a condițiilor economice din Anglia.

MacCulloch, unul dintre cei mai marcanți și mai renumiți economiști englezi, care cunoaște situația actuală și care trebuie să aibă o vedere de ansamblu asupra mișcării societății burgheze, un discipol al cinicului Ricardo, mai are și azi cutezanța ca, într-o prelegere publică și în mijlocul aclamațiilor tuturor, să aplice la economia politică cele spuse de *Bacon* despre filozofie :

„Omul care cu o adevărată și neobosită înțelepciune amînă să tragă o concluzie definitivă și înaintează treaptă cu treaptă, învingînd una după alta piedicile care, ca niște munți, barează calea cercetării științifice, va ajunge cu timpul pe culmile științei, unde poți savura liniștea și aerul curat, unde natura se înfățișează privirii noastre în toată frumusețea ei și de unde poți coborî pe o potecă lină pînă la cele mai mici amănunte ale practicii“ [108].

Aer curat și plăcut — atmosfera pestilențială a locuințelor de subsol din Anglia ! *Frumusețea naturii* — zdrențele inimaginabile ale săracilor din Anglia și trupurile ofilite, sfrijite ale femeilor istovite de muncă și de mizerie ; copiii care zac în murdărie ; avortonii care se nasc din cauza surmenajului și a muncii mecanice din fabrici ! Adorabile sînt și *ultimele amănunte ale practicii :* prostituția, crima și spînzurătoarea !

Chiar și acea parte a burgheziei engleze care își dă seama de pericolul pauperismului privește acest pericol și mijloacele pentru a-l înlătura dintr-un punct de vedere nu numai *particular*, dar — s-o spunem fără înconjur — într-un mod *pueril* și *stupid*.

Astfel, de pildă, în broșura sa „Recent measures for the promotion of education in England“ *, dr. *Kay* pune totul pe seama *educației neglijate*. Ghiciți care e cauza ! Ca urmare a educației nesatisfăcătoare, muncitorul nu înțelege „*legile*

* — Măsuri recente pentru promovarea educației în Anglia. — *Nota Trad.*

naturale ale comerțului", legi care *în mod inevitabil* îl fac să ajungă la pauperism. De aceea s-ar răzvrăti el. Acest lucru ar putea „să stingherească *propășirea* manufacturilor engleze și a comerțului englez, să zdruncine încrederea reciprocă a oamenilor de afaceri, *să slăbească stabilitatea* instituțiilor politice și sociale".

Cît de incapabilă e burghezia engleză și presa ei să înțeleagă pauperismul, această epidemie națională a Angliei!

Să presupunem, așadar, că reproșurile pe care le adresează „prusianul" nostru societății *germane* ar fi îndreptățite. Trebuie atunci să căutăm cauza acestei situații în starea *apolitică* a Germaniei? Dar dacă burghezia Germaniei *apolitice* nu are intuiția semnificației generale a unei mizerii *parțiale*, în schimb burghezia Angliei *politice* se pricepe să-și închipuie semnificația generală a unei mizerii universale, a unei mizerii a cărei semnificație generală s-a vădit în parte prin repetarea ei periodică în timp, în parte prin răspîndirea ei în spațiu, precum și prin zădărnicia tuturor încercărilor de a o remedia.

Stării *apolitice* a Germaniei îi atribuie „prusianul" apoi și faptul că *regele* Prusiei vede cauza pauperismului în *lipsurile în activitatea administrativă* și *filantropică*, căutînd deci în măsuri administrative și caritabile mijloacele de combatere a pauperismului.

Este oare aceasta un punct de vedere particular al regelui Prusiei? Să aruncăm o privire fugitivă asupra Angliei, singura țară despre care se poate spune că a cunoscut o mare acțiune *politică* împotriva pauperismului.

Actuala legislație engleză cu privire la săraci datează de la legea promulgată în cel de-al 43-lea an de domnie al reginei Elisabeta *. În ce constau mijloacele la care recurge această legislație? În obligația impusă parohiilor de a acorda ajutoare muncitorilor săraci, în contribuția pentru săraci, în caritatea reglementată prin lege. Această legislație — caritatea practicată pe cale administrativă — a durat două secole. Care este însă acum, după lungi și dureroase experiențe, punctul de vedere al parlamentului în proiectul său de amendament din 1834?

În primul rînd, el declară că îngrozitoarea creștere a pauperismului se explică prin „*lacune de ordin administrativ*".

De aceea se trece la o reformă a administrației impozitu-

* Pentru scopul nostru nu este necesar să ne întoarcem pînă la statutul muncitorilor, promulgat în timpul domniei lui *Eduard al III-lea*.

lui pentru săraci, care înainte era compusă din funcţionari ai parohiei respective. Se formează *uniuni* compuse din aproximativ 20 de parohii, contopite într-o singură unitate administrativă. Un birou — Board of Guardians * —, alcătuit din funcţionari aleşi de contribuabili, se adună într-o zi anumită la sediul uniunii şi rezolvă problemele privind acordarea de ajutoare. Aceste birouri sînt conduse şi controlate de delegaţi ai guvernului — comisia centrală care îşi are sediul în Somerset-House [109], acest *minister al pauperismului,* cum l-a denumit, pe bună dreptate, un francez **. Capitalul de care dispune această administraţie este aproape egal cu suma care se cheltuieşte în Franţa pentru administraţia militară. Numărul administraţiilor locale care depind de ea se ridică la 500 şi în fiecare din ele lucrează cel puţin 12 funcţionari.

Parlamentul englez nu s-a limitat la o reformă *formală* a administraţiei.

El a găsit că izvorul principal al stării *acute* a pauperismului englez sălăşluieşte în însăşi *legea pentru asistenţa săracilor.* Caritatea, remediul legal împotriva unei racile sociale, favorizează, spune el, racila socială. În ceea ce priveşte pauperismul *în genere,* el ar constitui o *lege naturală eternă,* potrivit teoriei lui *Malthus:*

„Întrucît populaţia tinde necontenit să crească mai repede decît mijloacele de subzistenţă, caritatea este o nerozie, o încurajare publică a mizeriei. De aceea statului nu-i rămîne altceva de făcut decît să lase pe săraci în voia soartei şi cel mult să le uşureze moartea".

Parlamentul englez îmbină această teorie umanitară cu părerea sa că pauperismul înseamnă *mizeria muncitorilor, a cărei vină* o *poartă ei înşişi,* şi, ca atare, nu trebuie privit ca o nenorocire care trebuie preîntîmpinată, ci mai degrabă ca o crimă care trebuie reprimată şi sancţionată.

Astfel a luat naştere regimul acelor workhouses, adică al caselor pentru săraci, al căror regulament *inspira* săracilor atîta *teamă* încît ei evită să-şi caute în ele un refugiu, deşi sînt ameninţaţi să moară de foame. În aceste workhouses caritatea este în mod subtil împletită cu *răzbunarea* burgheziei împotriva săracului care apelează la caritatea ei.

Anglia a încercat, aşadar, la început să lichideze pauperismul prin *caritate* şi prin *măsuri administrative.* După aceea ea a văzut în creşterea progresivă a pauperismului nu o con-

* — Comitetul de patronaj. — *Nota Trad.*
** — Eugène Buret. — *Nota Red.*

secință inevitabilă a *industriei* moderne, ci, dimpotrivă, consecința *contribuției care se percepe în Anglia pentru săraci.* Ea a înțeles mizeria generală numai ca o chestiune *particulară* a legislației engleze. Ceea ce mai înainte se explica printr-o *lipsă de caritate* își găsea acum explicația într-un *exces de caritate.* Pînă la urmă s-a ajuns la părerea că cei aflați în mizerie poartă vina mizeriei lor și, ca atare, trebuie pedepsiți.

Importanța generală pe care a acordat-o Anglia *cea politică* pauperismului se reduce la aceea că, în ciuda măsurilor administrative, în cursul dezvoltării sale pauperismul a devenit o *instituție națională,* ajungînd astfel în mod inevitabil obiectul unei administrații ramificate și întinse. Sarcina acestei administrații *nu mai* constă însă în a lichida pauperismul, ci în a-l *disciplina,* a-l eterniza. Această administrație a renunțat la încercarea de a seca prin mijloace pozitive izvorul pauperismului ; ea se mulțumește să-i sape cu blîndețe polițienească mormîntul ori de cîte ori răzbate la suprafața lumii oficiale. Statul englez nu numai că s-a oprit la simple măsuri administrative și de caritate, dar a făcut chiar un mare pas înapoi. El administrează numai *acel* pauperism care a ajuns într-o asemenea stare de desperare, încît se lasă prins și închis.

Așadar, pînă acum „prusianul" nu a descoperit nimic *original* în procedeul regelui Prusiei. Dar *de ce,* exclamă cu o *naivitate rară* acest mare om, „de ce *nu ordonă* regele Prusiei *imediat educarea tuturor copiilor lăsați în părăsire" ?* De ce se adresează el mai întîi autorităților și așteaptă planurile și propunerile lor ?

Prea înțeleptul „prusian" se va liniști cînd va afla că regele Prusiei este tot atît de puțin original în cazul de față ca în toate celelalte acțiuni ale sale și că a ales chiar singura cale pe care o poate urma conducătorul unui stat.

Napoleon a vrut să stîrpească dintr-o singură lovitură cerșitoria. El a cerut autorităților lui să întocmească planuri pentru *stîrpirea cerșitoriei* în toată Franța. Proiectul se lăsa însă așteptat. Napoleon își pierdu răbdarea și scrise ministrului său de interne, Cretet, ordonîndu-i să lichideze, în decurs de o lună, cerșitoria ; el spuse :

„Nu ne este îngăduit a trece prin lumea asta fără a lăsa urme care să ne atragă recunoștința posterității. Nu-mi pretindeți încă trei sau patru luni pentru a culege informații. Aveți jurisconsulți tineri, prefecți inteligenți, ingineri de poduri și șosele instruiți ; puneți-i pe toți în mișcare ; nu vă lăsați cuprinși de somnolența muncii birocratice obișnuite".

În cîteva luni totul a fost gata. La 5 iulie 1808 a fost promulgată legea care interzicea cerşitoria. În ce fel? Cu ajutorul *azilurilor pentru săraci,* care au căpătat atît de repede caracterul unor penitenciare, încît în scurt timp săracii nu mai puteau fi aduşi acolo decît pe baza unei *hotărîri a tribunalului corecţional.* Şi, totuşi, d-l Noailles du Gard, membru al Corpului legislativ, a exclamat atunci :

„Veşnică recunoştinţă eroului care a asigurat nevoiaşului un adăpost şi săracului hrană. Copiii nu vor mai fi lăsaţi în voia soartei, familiile nevoiaşe nu vor mai fi lipsite de surse de existenţă, iar muncitorii nu vor mai fi lipsiţi de îmbărbătare şi ocupaţie. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère *".

Ultima frază cinică este singurul lucru adevărat din acest panegiric.

Dacă Napoleon face apel la priceperea jurisconsulţilor, prefecţilor şi inginerilor lui, atunci de ce nu s-ar adresa şi regele Prusiei autorităţilor sale?

De ce n-a dispus Napoleon să fie *imediat* lichidată cerşitoria? De acelaşi calibru este şi întrebarea „prusianului" : „De ce nu ordonă regele Prusiei imediat educarea tuturor copiilor lăsaţi în părăsire?" Înţelege oare „prusianul" ce ar trebui să decreteze regele? Nici mai mult nici mai puţin decît *lichidarea proletariatului.* Pentru a-i educa pe copii trebuie *să-i hrăneşti* şi să-i eliberezi de necesitatea de *a munci pentru a-şi cîştiga existenţa.* Hrănirea şi educarea copiilor lăsaţi în părăsire, adică hrănirea şi educarea *întregii generaţii tinere* a proletariatului, ar însemna *lichidarea* proletariatului şi a pauperismului.

Convenţia a avut pentru un moment curajul *să decreteze* lichidarea pauperismului, — ce-i drept, nu *„imediat",* cum cere regelui său „prusianul", ci numai după ce a însărcinat le Comité du salut public ** să elaboreze planurile şi propunerile necesare şi după ce acesta a folosit cercetările amănunţite făcute de Assemblée constituante *** cu privire la starea sărăcimii franceze şi a propus prin Barère să se înfiinţeze „le Livre de la bienfaisance nationale" **** etc. Care a fost rezultatul hotărîrii Convenţiei? Rezultatul a fost că a existat o

---

* — „Paşii noştri nu vor mai trebui să se oprească în faţa spectacolului respingător al infirmităţilor şi al mizeriei ruşinoase". — *Nota Trad.*

** — Comitetul salvării publice. — *Nota Trad.*

*** — Adunarea constituantă. — *Nota Trad.*

**** — „Cartea caritătii naţionale". — *Nota Trad.*

hotărîre mai mult pe lume şi că, la numai *un* an după aceea, femei înfometate au asaltat Convenţia.

Şi se ştie că Convenţia a reprezentat *maximum de energie politică, de putere politică* şi *de inteligenţă politică.*

În problema pauperismului, *nici un* guvern din lume nu a adoptat hotărîri *imediate* fără a se consulta cu autorităţile. Parlamentul englez a trimis chiar împuterniciţi de-ai săi în toate ţările Europei pentru a cerceta diferitele remedii administrative împotriva pauperismului. Dar în măsura în care statele s-au ocupat de pauperism, ele fie că s-au limitat la *măsuri administrative* şi *de asistenţă,* fie că s-au plasat sub nivelul acestor măsuri.

Dar poate oare *statul* să procedeze altfel?

Statul nu va găsi *niciodată în „stat* şi în *organizarea societăţii"* — aşa cum pretinde regelui său „prusianul" — cauza *racilelor sociale.* Acolo unde există partide politice, fiecare partid vede cauza *tuturor* relelor în faptul că nu el, ci partidul advers se află la *cîrma ţării.* Pînă şi oamenii politici radicali şi revoluţionari caută cauza relelor nu în *esenţa* statului, ci într-o anumită *formă a statului,* în locul căreia ar vrea să pună o *altă* formă de stat.

Din punct de vedere *politic, statul* şi *organizarea societăţii* nu sînt *două* lucruri diferite. Statul este organizarea societăţii. În măsura în care statul recunoaşte existenţa unor racile *sociale,* el caută cauza lor fie în *legile naturii,* cărora nici o forţă omenească nu le poate porunci, fie în *viaţa particulară,* care este independentă de stat, fie în *activitatea necorespunzătoare a administraţiei* pendinte de el. Astfel, Anglia consideră drept cauză a mizeriei legea naturii potrivit căreia populaţia creşte întotdeauna mai repede decît mijloacele de subzistenţă. Pe de altă parte, ea consideră drept cauză a *pauperismului reaua-voinţă a săracilor,* tot aşa cum regele Prusiei vede această cauză în *sentimentele necreştine ale bogătaşilor,* iar Convenţia în *ideile contrarevoluţionare, suspecte ale proprietarilor.* De aceea Anglia pedepseşte pe săraci, regele Prusiei dojeneşte pe bogătaşi, iar Convenţia decapitează pe proprietari.

În sfîrşit, *toate* statele caută cauza pauperismului în *deficienţele întîmplătoare* sau *intenţionate ale administraţiei* şi de aceea văd în *măsurile* administrative un mijloc de remediere a racilelor statului. De ce? Tocmai pentru că *administraţia* reprezintă activitatea *organizatoare* a statului.

Statul nu poate înlătura *contradicţia* care există între menirea şi bunăvoinţa administraţiei, de o parte, şi mijloacele şi posibilităţile ei, de altă parte, fără a se desfiinţa pe sine însuşi, căci el *se întemeiază* pe această contradicţie. El se întemeiază pe contradicţia dintre *viaţa publică* şi *cea privată*, pe contradicţia dintre *interesele generale* şi *cele particulare*. De aceea *administraţia* trebuie să se rezume la o activitate *formală* şi *negativă*, căci, acolo unde începe viaţa civilă şi munca civilă, tocmai acolo încetează puterea ei. Mai mult chiar : în faţa consecinţelor care izvorăsc din natura antisocială a acestei vieţi civile, a acestei proprietăţi private, a acestui comerţ, a acestei industrii, a acestui jaf reciproc practicat de diferitele sfere de cetăţeni, în faţa tuturor acestor consecinţe *neputinţa* este *legea naturală* proprie administraţiei. Căci această fărîmiţare, această mîrşăvie, această *sclavie a societăţii civile* constituie temelia naturală pe care se sprijină statul *modern*, după cum *societatea civilă sclavagistă* a fost temelia naturală pe care s-a sprijinit statul *antic*. Existenţa statului şi existenţa sclaviei sînt indisolubil legate între ele. Statul antic şi sclavia antică — aceste contrarii *clasice* făţişe — nu au fost mai strîns *sudate* decît statul modern şi lumea mercantilă modernă — aceste contrarii *creştine* făţarnice. Pentru a înlătura *neputinţa* administraţiei sale, statul modern ar trebui să desfiinţeze actuala *viaţă privată*. Dar pentru a desfiinţa viaţa privată ar trebui să se desfiinţeze pe sine însuşi, căci el există *numai* în opoziţie cu viaţa privată. Însă nici o *fiinţă vie* nu va căuta izvorul lipsurilor existenţei sale în *principiul* vieţii sale, în esenţa acesteia, ci îl va căuta în circumstanţe care se află *în afara* vieţii sale. *Sinuciderea* este ceva nefiresc. De aceea statul nu poate să creadă în neputinţa *lăuntrică* a administraţiei sale, adică în propria sa neputinţă. El poate să recunoască *numai* lipsurile întîmplătoare, formale ale administraţiei sale şi să caute să le remedieze. Şi dacă aceste corectări se dovedesc infructuoase înseamnă că racila socială este o imperfecţiune naturală, independentă de om, o *lege divină*, sau că voinţa persoanelor particulare este prea pervertită pentru a se conforma bunelor intenţii ale administraţiei. Şi cît de absurde sînt aceste persoane particulare ! Ele cîrtesc împotriva guvernului ori de cîte ori acesta le îngrădeşte libertatea, şi în acelaşi timp cer guvernului să împiedice consecinţele necesare ale acestei libertăţi !

Cu cît este mai puternic statul şi cu cît este, prin urmare, mai *politică* ţara, cu atît este ea mai puţin înclinată să în-

ţeleagă principiul *general* al racilelor *sociale* şi să caute cauza lor în *principiul statului,* adică în *actuala organizare a societăţii,* a cărei expresie activă, conştientă şi oficială este statul. Inteligenţa *politică* este inteligenţă *politică* tocmai pentru că gîndeşte *în limitele* politicii. Cu cît e mai ascuţită, mai vie, cu atît e *mai puţin capabilă* să înţeleagă racilele sociale. Perioada *clasică* a inteligenţei politice este *revoluţia franceză.* Departe de a vedea în principiul statului izvorul deficienţelor sociale, eroii revoluţiei franceze văd mai curînd în deficienţele sociale izvorul neajunsurilor politice. Astfel, *Robespierre* vede în marea mizerie şi în marea bogăţie numai o piedică în calea *democraţiei pure.* De aceea el vrea să instituie o simplicitate *spartană* generală. Principiul politicii este *voinţa.* Cu cît e mai unilaterală, adică mai desăvîrşită inteligenţa *politică,* cu atît mai mult crede ea în *atotputernicia* voinţei, cu atît mai mare este orbirea ei faţă de *graniţele naturale* şi spirituale ale voinţei, cu atît mai puţin este ea, prin urmare, în stare să descopere izvorul racilelor sociale. Nu-i necesar să ne angajăm în comentarii mai ample cu privire la speranţa neroadă a „prusianului", după care *„inteligenţa politică"* este chemată „să descopere *rădăcina mizeriei sociale* în Germania".

A fost absurd să pretinzi regelui Prusiei nu numai o putere pe care n-au avut-o Convenţia şi Napoleon luaţi împreună, dar a fost absurd să-i pretinzi o concepţie care depăşeşte limitele *oricărei* politici, o concepţie de care însuşi deşteptul nostru de „prusian" nu e mai aproape decît regele său. Întreaga această declaraţie a fost cu atît mai absurdă, cu cît „prusianul" face următoarea mărturisire :

„Vorbele bune şi intenţiile bune sînt *lucruri ieftine ;* înţelegerea şi faptele încununate de succes sînt *lucruri scumpe.* În cazul de faţă ele sînt *mai mult decît scumpe :* ele *nici măcar nu pot fi găsite*".

Dar, dacă ele nici măcar nu pot fi găsite, trebuie recunoscute meritele oricui încearcă să facă tot ce-i stă în putinţă în situaţia în care se află. De altfel las pe seama bunului simţ al cititorului să aprecieze dacă în asemenea caz limbajul mercantil ca la uşa cortului — „ieftin", „scump", „mai mult decît scump", „nici măcar nu pot fi găsite" — îşi are locul în categoria „vorbelor *bune*" şi a „intenţiilor *bune*".

Să presupunem deci că observaţiile „prusianului" cu privire la guvernul german şi la burghezia germană — şi aceasta din urmă face doar parte din „societatea germană" — ar fi pe deplin întemeiate. Este oare această parte a societăţii mai dez-

orientată în Germania decît în Anglia şi în Franţa ? Poate ea să fie mai dezorientată decît în Anglia de pildă, unde *dezorientarea* a fost ridicată la rangul de sistem ? Dacă în toată Anglia ar izbucni astăzi răscoale muncitoreşti, am vedea că burghezia din această ţară şi guvernul ei nu se orientează mai bine ca în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Singura lor soluţie este puterea materială, şi, cum puterea lor materială scade în aceeaşi măsură în care se extinde pauperismul şi creşte conştiinţa proletariatului, dezorientarea Angliei creşte în mod necesar în progresie geometrică.

În fine, este *inexact, efectiv inexact,* că burghezia germană nu-şi dă de loc seama de însemnătatea generală a răscoalei din Silezia. În mai multe oraşe meşterii încearcă să se unească cu calfele. Toate ziarele *liberale* germane, organele burgheziei liberale germane, sînt pline de articole care se ocupă de organizarea muncii, de reforma societăţii, de critica monopolurilor şi a concurenţei etc. Toate acestea ca urmare a mişcărilor muncitoreşti. Ziarele din Trier, Aachen, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslau şi chiar cele din Berlin publică adeseori articole destul de judicioase pe teme sociale în care „prusianul" ar putea găsi lucruri instructive. Mai mult chiar : scrisorile care vin din Germania exprimă mereu nedumerirea că burghezia opune o rezistenţă atît de slabă tendinţelor şi ideilor *sociale.*

Dacă „prusianul" ar fi cunoscut mai îndeaproape istoria mişcării sociale, el ar fi pus invers întrebarea. De ce acordă pînă şi burghezia germană mizeriei parţiale această importanţă relativ universală ? De unde această *animozitate* şi acest *cinism* al burgheziei dezvoltate *din punct de vedere politic* şi de unde *lipsa de rezistenţă* şi *simpatia* burgheziei nedezvoltate *din punct de vedere politic* faţă de proletariat ?

[„Vorwärts !" nr. 64 din 10 august 1844]

Să trecem acum la sentinţele de oracol ale „prusianului" în legătură cu *muncitorii germani.*

„*Germanii săraci* — spune el în mod spiritual — *nu sînt mai deştepţi decît săracii germani,* adică ei nu văd *nicăieri* dincolo de vatra lor, de fabrica lor, de districtul lor ; întreaga problemă nu a fost *încă* atinsă de *sufletul politic* atotpătrunzător".

Pentru a putea compara situaţia muncitorilor germani cu situaţia muncitorilor francezi şi englezi, „prusianul" ar fi trebuit să compare *prima formă* a mişcării muncitoreşti engleze

şi franceze, *începuturile* ei, cu mişcarea *germană care abia a început*. El a omis acest lucru. De aceea raţionamentele lui se reduc la banalităţi de felul afirmaţiei că în Germania *industria* nu este încă atît de dezvoltată ca în Anglia sau că, la începuturile ei, o mişcare se prezintă altfel decît atunci cînd este evoluată. El avea de gînd să vorbească despre *particularităţile* mişcării muncitoreşti germane, însă nu a rostit nici un cuvînt în legătură cu această temă a sa.

Dacă s-ar situa însă pe un punct de vedere just, „prusianul" ar constata că *nici una* din răscoalele muncitorilor francezi şi englezi nu a avut în aşa măsură un caracter *teoretic* şi *conştient* ca răscoala ţesătorilor din Silezia.

Să ne amintim, în primul rînd, de *cîntecul ţesătorilor* [110], acest îndrăzneţ *strigăt* de luptă în care vatra, fabrica, districtul nu sînt nici măcar pomenite, dar în care proletariatul îşi proclamă de la bun început într-un mod pregnant, categoric, fără menajamente, brutal opoziţia lui faţă de societatea proprietăţii private. Răscoala din Silezia *începe* tocmai acolo unde *sfîrşesc* răscoalele muncitorilor din Franţa şi din Anglia, adică de la conştiinţa despre esenţa proletariatului. Acţiunea însăşi poartă amprenta acestei *superiorităţi*. Sînt distruse nu numai maşinile, aceşti concurenţi ai muncitorilor, dar şi *registrele comerciale*, actele de proprietate. Şi, în timp ce toate celelalte mişcări au fost îndreptate în primul rînd împotriva *proprietarilor de întreprinderi industriale*, împotriva duşmanului vizibil, această mişcare este îndreptată totodată şi împotriva bancherilor, împotriva duşmanului ascuns. În sfîrşit, în nici o răscoală a muncitorilor englezi nu s-a dat dovadă de atîta curaj, chibzuinţă şi tenacitate.

În ceea ce priveşte nivelul de cultură al muncitorilor germani sau în genere capacitatea lor de a se instrui, ţin să amintesc lucrările geniale ale lui *Weitling*, care din punct de vedere teoretic întrec adesea chiar pe acelea ale lui *Proudhon*, chiar dacă le sînt inferioare în ceea ce priveşte expunerea. Oare burghezia, cu toţi filozofii şi cărturarii ei, se poate făli cu o lucrare despre emanciparea burgheziei — emanciparea ei *politică* — care să se compare cu lucrarea lui Weitling *„Garantien der Harmonie und Freiheit"* * ? Comparînd mediocritatea searbădă şi fără vlagă a literaturii politice germane cu acest *năvalnic* şi strălucit debut literar al muncitorilor germani, comparînd aceste uriaşe *ghetuţe de copil* ale prole-

* — „Chezăşiile armoniei şi libertăţii". — *Nota Trad.*

tariatului cu pigmeicii şi scîlciţii pantofi politici ai burgheziei germane, putem prezice *Cenuşăresei* germane o *statură de atlet.* Trebuie să recunoaştem că proletariatul german este *teoreticianul* proletariatului european, după cum proletariatul englez este *economistul* lui, iar proletariatul francez dascălul lui *politic.* Trebuie să recunoaştem că Germania are în aceeaşi măsură o vocaţie *clasică* în ceea ce priveşte revoluţia *socială,* pe cît este de incapabilă să facă o revoluţie *politică.* Căci, după cum neputinţa burgheziei germane înseamnă neputinţa *politică* a Germaniei, tot aşa şi aptitudinea proletariatului german — chiar făcînd abstracţie de teoria germană — reprezintă aptitudinea *socială* a Germaniei. Disproporţia dintre dezvoltarea filozofică şi cea politică a Germaniei nu este o *anomalie.* Ea este o disproporţie necesară. Un popor cu aptitudini filozofice îşi poate găsi practica corespunzătoare abia în socialism ; prin urmare, el poate găsi elementul activ al eliberării sale abia în *proletariat.*

Dar în momentul de faţă nu am nici răgaz şi nici poftă să-i explic „prusianului" raportul dintre „societatea germană" şi transformarea socială şi nici să deduc din acest raport, pe de o parte, slaba reacţie a burgheziei germane faţă de socialism şi, pe de altă parte, aptitudinile excepţionale pentru socialism ale proletariatului german. Primele elemente pentru înţelegerea acestui fenomen le poate găsi în articolul meu „Introducere la critica filozofiei hegeliene a dreptului" („Analele germano-franceze") *.

Deşteptăciunea *germanilor săraci* este deci *invers* proporţională cu deşteptăciunea *săracilor germani.* Dar oameni care folosesc orice prilej pentru a se deda la elucubraţii stilistice în public ajung prin această activitate *formală* la un conţinut denaturat, în timp ce, la rîndul său, acest conţinut denaturat imprimă formei pecetea vulgarităţii. Astfel, încercarea „prusianului" de a-şi expune sub formă de antiteză consideraţiile sale în legătură cu tulburările muncitoreşti din Silezia l-a dus la cea mai mare antiteză a adevărului. În faţa unei prime izbucniri — răscoala muncitorilor din Silezia — singura sarcină a unui om care raţionează şi care iubeşte adevărul nu era aceea de a face pe *mentorul* acestui eveniment, ci, dimpotrivă, de a studia caracterul lui *specific.* Pentru aceasta e nevoie, ce-i drept, de o oarecare clarviziune ştiinţifică şi de o oarecare dragoste de oameni, pe cînd pentru

* Vezi volumul de faţă, pag. 413. — *Nota Red.*

cealaltă operație e mai mult decît suficient să dispui de o frazeologie abilă, îmbibată de un egoism găunos.

De ce judecă „prusianul" cu atîta dispreț pe muncitorii germani ? Pentru că găsește că „întreaga problemă" — anume problema mizeriei muncitorilor — nu a fost *„încă"* atinsă de „sufletul *politic* atotpătrunzător". El expune mai pe larg dragostea sa platonică pentru *sufletul politic* precum urmează :

„Toate răscoalele, care vor izbucni în condițiile acestei funeste *izolări a oamenilor de comunitate* și de rupere a *ideilor* lor de *principiile sociale*, vor fi înăbușite în sînge și prin acțiuni lipsite de inteligență, dar de îndată ce mizeria va da naștere inteligenței, iar inteligența *politică* a germanilor va descoperi rădăcinile mizeriei sociale, aceste evenimente vor fi resimțite și în Germania ca simptome ale unei mari prefaceri".

Să ne permită „prusianul" să facem mai întîi o observație de ordin *stilistic*. Antiteza lui este defectuoasă. În prima parte se spune : de îndată ce *mizeria* va da naștere *inteligenței*, iar în a doua parte : iar *inteligența politică* va descoperi *rădăcinile mizeriei sociale*. *Simpla* inteligență din prima parte a antitezei devine în cea de-a doua parte inteligență *politică*, după cum simpla *mizerie* din prima parte a antitezei devine în cea de-a doua parte mizerie *socială*. De ce nu a fost acest maestru al stilului deopotrivă de darnic cu ambele părți ale antitezei. Cred că nu e lămurit asupra acestui lucru și vreau să-i tălmăcesc adevăratul lui *instinct*. Dacă „prusianul" ar fi scris : „de îndată ce mizeria *socială* va da naștere inteligenței *politice*, iar *inteligența politică* va descoperi rădăcinile mizeriei *sociale"*, nici unui cititor imparțial nu i-ar fi scăpat *absurditatea* acestei antiteze. Cititorul și-ar fi pus în primul rînd întrebarea : de ce nu asociază autorul anonim inteligența socială cu mizeria socială și inteligența politică cu mizeria politică, așa cum dictează logica cea mai simplă ? Și acum să intrăm în fondul chestiunii.

Ideea că *mizeria socială* dă naștere inteligenței *politice* este atît de greșită, încît este mai degrabă valabilă teza inversă, că *bunăstarea socială* dă naștere inteligenței *politice*. Inteligența *politică* este un spiritualist, și ea este dată aceluia care are deja ceva, adică aceluia care s-a căpătuit. „Prusianul" nostru să ia cunoștință de cele spuse în această privință de un economist francez, d-l *Michel Chevalier :*

„În 1789, cînd s-a răsculat burghezia, ei nu-i lipsea — pentru a fi liberă — decît participarea la guvernarea țării. Eliberarea consta pentru ea în a smulge conducerea treburilor publice, înaltele funcții civile, militare și reli-

gioase din mîinile celor privilegiaţi, care deţineau monopolul acestor funcţii. *Bogată* şi *cultivată*, în stare să ducă o viaţă independentă şi să se conducă singură, ea voia să se sustragă aşa-numitului regime du bon plaisir *" [111].

Cît de incapabilă este inteligenţa *politică* să descopere izvorul mizeriei sociale, lucrul acesta l-am dovedit deja „prusianului". Încă *un* cuvînt despre această părere a lui. Cu cît este mai dezvoltată şi mai generală inteligenţa *politică* a unui popor, cu atît mai mult îşi risipeşte *proletariatul* — cel puţin la începuturile mişcării — forţele sale în răscoale absurde, inutile, înecate în sînge. Prin faptul că gîndeşte într-o formă, politica proletariatului vede cauza tuturor relelor în *voinţă* şi toate mijloacele de remediere în *violenţă* şi în *răsturnarea* unei *anumite* forme de stat. Dovadă: primele răscoale ale proletariatului *francez* [112]. Muncitorii de la Lyon îşi închipuiau că urmăresc numai scopuri politice, că sînt numai soldaţi ai republicii, pe cînd în realitate ei erau soldaţi ai socialismului. Astfel inteligenţa lor politică i-a făcut să nu mai vadă rădăcinile mizeriei sociale, le-a denaturat înţelegerea adevăratului lor scop; astfel *inteligenţa* lor *politică a indus în eroare instinctul* lor *social.*

Dar dacă „prusianul" se aşteaptă ca mizeria să dea naştere inteligenţei, atunci de ce pune în aceeaşi oală *„înăbuşirea în sînge"* cu *„înăbuşirea prin acţiuni lipsite de inteligenţă"* ? Dacă în genere mizeria este un mijloc care dă naştere inteligenţei, apoi mizeria *sîngerîndă* este un mijloc *foarte acut* pentru a da naştere acestei inteligenţe. „Prusianul" ar fi trebuit deci să spună: înăbuşirea în sînge va înăbuşi lipsa de inteligenţă şi va procura inteligenţei curentul de aer necesar.

„Prusianul" prezice înăbuşirea răscoalelor care vor izbucni *„în condiţiile funestei izolări a oamenilor de comunitate* şi *de rupere a ideilor lor de principiile sociale"*.

Am arătat că în cazul răscoalei din Silezia nu a existat cîtuşi de puţin o rupere a ideilor de principiile sociale. Ne mai rămîne să examinăm *„funesta izolare a oamenilor de comunitate"*. Prin comunitate se înţelege aici *comunitatea politică, statul.* Este vechiul cîntec despre Germania *apolitică.*

Nu izbucnesc oare *toate* răscoalele, fără excepţie, *în condiţiile funestei izolări a omului de comunitate?* Nu este oare această izolare premisa necesară a *oricărei* răscoale? Ar fi avut oare loc revoluţia din 1789 fără funesta izolare a cetăţe-

* — regimul bunului plac, al arbitrarului. — *Nota Trad.*

nilor francezi de comunitate ? Sarcina ei a fost tocmai de a lichida această izolare.

Comunitatea de care este *izolat* muncitorul este însă o comunitate care are o cu totul altă realitate şi cu totul alte proporţii decît comunitatea *politică*. Această comunitate de care-l separă pe muncitor *propria sa muncă* este însăşi *viaţa*, viaţa fizică şi spirituală, moralitatea omenească, acţivitatea omenească, desfătările omeneşti, esenţa *omenească*. Căci *esenţa omenească* este *adevărata comunitate* a oamenilor. După cum funesta izolare de această esenţă este incomparabil mai omnilaterală, mai insuportabilă, mai îngrozitoare şi mai contradictorie decît izolarea de comunitatea politică, tot aşa şi lichidarea acestei izolări, şi chiar o reacţie parţială, o *răscoală* împotriva ei, înseamnă infinit mai mult, după cum *omul* înseamnă infinit mai mult decît *cetăţeanul*, şi *viaţa omenească* mai mult decît *viaţa politică*. De aceea răscoala *industrială*, oricît de *parţială* ar fi ea, cuprinde în sine un suflet *universal*, în timp ce răscoala *politică*, oricît de universală ar fi ea, ascunde sub forma *cea mai grandioasă* un spirit *strîmt*.

„Prusianul" îşi încheie cu multă demnitate disertaţia prin următoarea frază :

„O *revoluţie socială fără suflet politic* (adică fără priceperea organizatorică din punctul de vedere al întregului) este imposibilă".

Noi am văzut însă că o revoluţie *socială* se situează pe punctul de vedere al *întregului* prin faptul că — chiar în cazul cînd ar avea loc într-o *singură* regiune industrială — ea reprezintă un protest al omului împotriva vieţii dezumanizate ; prin faptul că ea porneşte de la *punctul de vedere al individului real ;* prin faptul că *comunitatea*, a cărei separare de individ provoacă împotrivirea acestuia, reprezintă *adevărata* comunitate a omului, reprezintă esenţa *omenească*. În schimb, *sufletul politic* al unei revoluţii constă în *tendinţa* claselor lipsite de influenţă politică de a-şi lichida *izolarea* lor de *treburile* şi de *conducerea statului*. Punctul ei de vedere este acela al statului, al unui întreg *abstract* care există *numai* prin separarea de viaţa reală şi care *nu poate fi conceput* fără opoziţia *organizată* dintre ideea generală şi existenţa individuală a omului. De aceea o revoluţie cu *suflet politic* organizează, corespunzător naturii *limitate* şi *ambigue* a acestui suflet, o sferă dominantă în societate pe socoteala societăţii însăşi.

Îi vom destăinui „prusianului" ce înseamnă o *„revoluție socială* cu suflet *politic"* ; îi vom destăinui totodată și secretul că el însuși nu e în stare, nici măcar în *vorbe,* să se ridice deasupra punctului de vedere politic mărginit.

O revoluție *„socială"* cu suflet *politic* este o îmbinare stupidă de cuvinte, dacă „prusianul" înțelege prin revoluție „socială" o revoluție „socială" în *opoziție* cu revoluția politică, atribuind, cu toate acestea, revoluției sociale un suflet politic în locul unui suflet social ; sau, dimpotrivă, *„revoluția socială cu suflet politic"* nu este nimic altceva decît o *parafrazare* a ceea ce se numea înainte *„revoluție politică"* sau *„revoluție pur și simplu".* Orice revoluție desființează *vechea societate,* și din acest punct de vedere este *socială.* Orice revoluție răstoarnă *vechea putere,* și din acest punct de vedere este *politică.*

„Prusianul" are de ales între *parafrază* și *nonsens !* Dar dacă *revoluția socială* cu *suflet politic* reprezintă o parafrazare sau un nonsens, în schimb *revoluția politică* cu suflet *social* are un sens logic. În genere *revoluția — răsturnarea* puterii existente și *desființarea* vechilor relații — este un *act politic.* Dar fără *revoluție* nu se poate înfăptui *socialismul.* El are nevoie de acest act *politic* în măsura în care are nevoie de *distrugerea* și de *desființarea* a ceea ce era vechi. Dar acolo unde începe *activitatea* lui *organizatorică,* unde se vădește *propriul* său *scop, sufletul* său, socialismul își leapădă învelișul său *politic.*

A fost nevoie de atîtea digresiuni pentru a risipi *păienjenișul* de erori ascunse într-o singură coloană de ziar. Nu toți cititorii au cultura și timpul necesar pentru a-și da seama de asemenea *șarlatanii literare.* Dar nu are oare, în acest caz, „prusianul" anonim datoria — față de publicul cititor — să renunțe pentru moment la diletantismul scriitoricesc pe teme politice și sociale, cît și la declamațiile în legătură cu stările din Germania, și să înceapă mai degrabă să se lămurească cu toată conștiinciozitatea asupra propriei sale poziții ?

Paris, 31 iulie 1844

Karl Marx

FRIEDRICH ENGELS

1839-1844

[Friedrich Engels]

Scrisori din Wuppertal [113]

I

[„Telegraph für Deutschland", martie 1839]

După cum se ştie, prin această denumire, care se bucură de o faimă foarte proastă printre „Prietenii luminii" [114], se înţeleg cele două oraşe Elberfeld şi Barmen, care se întind de-a lungul văii rîului Wupper, cale de aproape trei ore. Rîul îngust curge cînd domol, cînd rostogolindu-şi undele sale purpurii printre clădirile înnegrite de fum ale fabricilor şi albitoriile acoperite de fire toarse ; dar culoarea lui de un roşu aprins nu-i vine din cine ştie ce bătălie sîngeroasă, căci aici lupta se dă numai între nişte pene teologice şi nişte babe guralive care se ceartă de obicei de florile-mărului, şi nici pentru că s-ar fi ruşinat din cauza moravurilor oamenilor, deşi există, fără îndoială, destule motive pentru aceasta, ci pur şi simplu din cauza numeroaselor vopsitorii care folosesc culoarea roşu aprins. Dacă vii dinspre Düsseldorf, păşeşti la Sonnborn pe pămîntul sfînt ; rîul Wupper se tîrăşte leneş şi tulbure pe lîngă tine şi, prin înfăţişarea lui jalnică în contrast cu Rinul pe care tocmai l-ai părăsit, îţi provoacă o profundă dezamăgire. Regiunea este destul de atrăgătoare ; munţii nu prea înalţi, cînd în pantă lină, cînd abruptă, acoperiţi în întregime de păduri, pătrund semeţ în pajiştile verzi, iar pe timp frumos, cînd cerul albastru se oglindeşte în Wupper, acesta îşi pierde cu totul culoarea sa roşie. După o cotitură care înconjură un povîrniş vezi drept în faţă turlele ciudate din Elberfeld (casele umile se ascund în spatele grădinilor) şi în cîteva minute ai ajuns în Sionul obscurantiştilor. Încă înainte de a intra bine în oraş dai de biserica catolică ; ea stă aici parcă izgonită dintre zidurile sfinte. Biserica, în stil bizantin, a fost foarte prost construită, după un plan foarte bun, de către un arhitect cu totul lipsit de experienţă ; vechea biserică catolică a fost dărîmată pentru a face loc aripii stîngi, încă neclădite, a primăriei ; a rămas în

picioare doar turnul, care servește în felul său binelui public, și anume ca închisoare. Îndată după aceea ajungi la o clădire mare al cărei acoperiș se sprijină pe coloane [115], dar coloanele sînt construite într-un stil cu totul aparte : judecînd după grosimea lor, ele sînt în partea de jos egiptene, la mijloc dorice, iar sus ionice ; în afară de aceasta, ele dispreţuiesc, din motive bine întemeiate, orice accesorii arhitectonice inutile, cum ar fi piedestalul și capitelul. Înainte această clădire era denumită Museum ; muzele au dispărut însă și a rămas povara grea a datoriilor, astfel că nu de mult clădirea a fost scoasă la licitaţie și a primit denumirea de „cazinou", care a și fost înscrisă pe frontispiciul gol pentru a șterge astfel orice amintire a numelui poetic de altădată. De altfel proporţiile ei îi dau un aspect atît de greoi, încît seara o poţi lua drept o cămilă. De aici încolo încep străzile plicticoase, lipsite de orice specific ; frumoasa primărie nouă, terminată numai pe jumătate, este așezată, din lipsă de spaţiu, atît de anapoda, încît faţada dă într-o uliţă strîmtă și urîtă. În sfîrșit, ajungi din nou la Wupper, și un pod frumos te duce la Barmen, unde cel puţin se ţine seama într-o măsură mai mare de cerinţele esteticii arhitectonice. Dincolo de pod totul capătă o înfăţișare mai prietenoasă ; în locul clădirilor modeste din Elberfeld, care nu sînt nici de modă veche și nici moderne, nici frumoase și nici pocite, apar case mari, masive, construite cu gust și în stil modern ; pretutindeni se înalţă case noi de piatră, caldarîmul se termină și o șosea dreaptă, cu clădiri de ambele părţi, continuă strada. Printre case se văd pajiștile verzi folosite ca albitorii ; rîul Wupper, aici încă limpede, și conturul ușor ondulat al munţilor ce se înghesuie pînă la mal, cu alternarea împestriţată de păduri, pajiști și grădini, din care răsar pretutindeni acoperișuri roșii, fac ca, pe măsură ce înaintezi, regiunea să fie tot mai îmbietoare. La jumătatea aleii apare frontonul bisericii din Barmenul de jos, care este situată ceva mai în fund ; este cea mai frumoasă clădire din toată valea, construită cu multă pricepere, în cel mai desăvîrșit stil bizantin. Curînd însă începe din nou caldarîmul, casele cenușii din ardezie se înghesuie una într-alta ; totuși găsești aici mult mai multă variaţie decît la Elberfeld : din loc în loc cîte o pajiște-albitorie cu iarbă proaspătă, o casă modernă, o porţiune de rîu sau un șir de grădini în imediata vecinătate a străzii întrerup monotonia priveliștii. Toate acestea te fac să te îndoiești dacă Barmenul trebuie socotit un oraș sau un simplu conglomerat de clădiri de tot felul ; și de fapt nici nu este altceva

Telegraph

für

Deutschland.

1839. März. № 49.

Briefe aus dem Wupperthal.*)

I.

Bekanntlich begreift man unter dieſem bei den Freunden des Lichtes ſehr verrufenen Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Thal in einer Länge von faſt drei Stunden einnehmen. Der ſchmale Fluß ergießt bald raſch, bald ſtockend ſeine purpurnen Wogen zwiſchen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber ſeine hochrothe Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier ſtreiten nur theologiſche Federn und wortreiche alte Weiber, gewöhnlich um des Kaiſers Bart; auch nicht von Schaam über das Treiben der Menſchen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden iſt, ſondern einzig und allein von den vielen Türkiſchroth-Färbereien. Kommt man von Düſſeldorf her, ſo tritt man bei Sonnborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verſchlammt vorbei und ſpannt durch ihre jämmerliche Erſcheinung, dem eben verlaſſenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend iſt ziemlich anmuthig; die nicht ſehr hohen, bald ſanft ſteigenden, bald ſchroffen Berge, über und über waldig, treten keck in die grünen Wieſen hinein, und bei ſchönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper ſich ſpiegelnde Himmel ihre rothe Farbe ganz verſchwinden. Nach einer Biegung um einen Abhang ſieht man die verſchrobenen Thürme

*) Unſre Leſer werden uns Dank wiſſen für dieſe authentiſche Schilderung einer Gegend, welche das wahre Zion der häßlichſten Form des an manchen Orten in Deutſchland graſſirenden und das Mark des Volkes aufzehrenden Pietismus iſt. A. d. R.

decît reunirea mai multor tîrguri, legate între ele prin instituţiile orăşeneşti comune. Cele mai importante dintre aceste tîrguri sînt : Gemarke, dintotdeauna centrul confesiunii reformate ; Barmenul de jos, situat înspre Elberfeld, nu departe de Wupperfeld, mai sus de Gemarke; şi mai departe Rittershausen, avînd la stînga Wichlinghausen, iar la dreapta Hekinghausen cu pitorescul Rauhental ; populaţia tuturor acestor localităţi ţine de două biserici luterane [116] ; catolicii, în număr de două sau cel mult trei mii, sînt împrăştiaţi în întreaga vale. După ce ai trecut de Rittershausen, laşi în urmă regiunea Berg, treci bariera şi intri în Westfalia vechi-prusiană.

Acesta este aspectul exterior al văii care, cu excepţia mohorîtelor străzi ale Elberfeldului, produce în general o impresie foarte plăcută ; experienţa arată însă că aceasta nu a avut nici o influenţă asupra locuitorilor. Aici nu se simte de loc viaţa proaspătă, sănătoasă a poporului, care există aproape pretutindeni în Germania ; e drept că la prima vedere se pare că lucrurile stau cu totul altfel : în fiecare seară grupuri de cheflii bat străzile şi cîntă, dar cîntecele lor sînt cele mai obscene şi mai triviale cîntece care au ieşit vreodată dintr-un gîtlej ars de rachiu. Niciodată nu vei auzi aici vreunul din cîntecele populare atît de cunoscute în întreaga Germanie şi cu care avem tot dreptul să ne mîndrim. Toate cîrciumile sînt arhipline, mai ales sîmbăta şi duminica, iar seara, pe la orele 11, cînd se închid, se revarsă din ele un puhoi de beţivi, care de cele mai multe ori se trezesc în şanţurile şoselei. Cei mai decăzuţi dintre ei sînt aşa-numiţii „Karrenbinder“ *, oameni complet declasaţi, fără adăpost şi fără o existenţă asigurată ; de cum se crapă de ziuă, ei ies din vizuinele lor — poduri, grajduri etc. —, dacă nu şi-au petrecut noaptea pe niscai grămezi de gunoi sau pe treptele caselor. Limitînd numărul cîrciumilor, înainte indefinisabil, autorităţile au stăvilit acum, într-o oarecare măsură, această stare de lucruri.

Cauzele unor asemenea fenomene sînt absolut evidente. Înainte de toate contribuie foarte mult la aceasta specificul muncii în fabrică. Munca în încăperi joase, în care oamenii inspiră mai mult fum de cărbune şi praf decît oxigen — şi aceasta de cele mai multe ori începînd de la vîrsta de şase ani —, este tocmai bună pentru a-i vlăgui cu totul şi a le răpi întreaga bucurie de viaţă. Ţesătorii care au cîte un război în casele lor stau aplecaţi asupra lui din zori şi pînă-n noapte,

* — hamali — *Nota Trad.*

secîndu-şi măduva spinării la soba fierbinte. Cei care nu cad pradă misticismului se pun pe băutură. Misticismul, în forma sfruntată şi respingătoare în care domneşte acolo, trebuia să dea naştere în mod necesar extremei opuse, şi în consecinţă *poporul* se compune acolo numai din „oameni subţiri" (aşa sînt numiţi misticii) şi din lepădături destrăbălate. Chiar şi această scindare în două tabere duşmănoase, independent de structura lor, ar fi ea singură în stare să nimicească dezvoltarea oricărui spirit popular. Şi cum ne-am putea aştepta la ceva mai bun cînd nici dispariţia uneia din tabere nu ar ajuta la nimic, întrucît amîndouă sînt la fel de ofticoase? Puţinii oameni voinici pe care îi întîlneşti acolo sînt aproape toţi tîmplari sau alţi meseriaşi, veniţi de prin alte părţi; şi printre tăbăcarii localnici se întîlnesc oameni voinici, dar trei ani de asemenea viaţă sînt de ajuns ca să-i distrugă trupeşte şi sufleteşte; din cinci oameni, trei mor de tuberculoză, şi toate acestea din pricina rachiului. Lucrurile n-ar fi căpătat însă proporţii atît de înspăimîntătoare dacă proprietarii nu şi-ar exploata fabricile într-un mod atît de nesăbuit şi dacă misticismul nu s-ar manifesta aşa cum se manifestă şi nu ar ameninţa să se extindă tot mai mult. În rîndurile claselor de jos domneşte însă o mizerie îngrozitoare, mai ales printre muncitorii industriali din Wuppertal; sifilisul şi bolile de plămîni au luat proporţii aproape de necrezut; numai la Elberfeld, din cei 2.500 de copii de vîrstă şcolară, 1.200 sînt lipsiţi de posibilitatea de a învăţa; ei cresc în fabrici, şi aceasta numai pentru ca patronul să nu fie nevoit să dea unui muncitor adult, în locul căruia trebuie să lucreze ei, dublul salariului unui copil. Bogaţii fabricanţi au însă conştiinţa elastică, şi faptul că un copil se prăpădeşte mai mult sau mai puţin nu duce un suflet de pietist în iad, mai ales dacă acesta merge la biserică de două ori în fiecare duminică. Căci este lucru stabilit că, dintre fabricanţi, pietiştii se poartă cel mai rău cu muncitorii lor, că le micşorează salariul în fel şi chip, sub pretext că în felul acesta nu le dau ocazia să bea, şi că la alegerile de predicatori sînt întotdeauna primii care-şi corup oamenii.

În păturile de jos, misticismul domneşte mai ales în rîndurile meseriaşilor (printre care nu-i socotesc şi pe fabricanţi). Este o privelişte tristă să vezi pe stradă o făptură încovoiată, într-o haină lungă, lungă de tot, şi cu părul pieptănat cu cărare, după moda pietiştilor. Dar cine vrea într-adevăr să cunoască acest soi de oameni trebuie să intre într-un atelier de fierărie sau de cizmărie al unui pietist. Acolo şade meşterul, avînd la

dreapta sa biblia, iar la stînga — de cele mai multe ori — rachiul. În aceste ateliere oamenii nu prea se omoară muncind. Meşterul citeşte mai întotdeauna biblia, trage din cînd în cînd cîte o duşcă şi intonează uneori, împreună cu corul calfelor, un cîntec religios ; principala îndeletnicire rămîne însă întotdeauna blamarea aproapelui. Precum vedeţi, acest curent se prezintă aici la fel ca pretutindeni. Zelul lor aprig de a converti pe oameni nu rămîne fără roade. Sînt convertiţi mai ales numeroşi beţivi înrăiţi şi alţii de teapa lor ; de cele mai multe ori convertirea se produce în mod miraculos. Şi nici nu e de mirare : aceşti prozeliţi sînt cu toţii nişte oameni fără vlagă, abrutizaţi, pe care-i poţi uşor convinge ; ei se convertesc, sînt mişcaţi pînă la lacrimi de cîteva ori pe săptămînă, dar îşi continuă pe ascuns viaţa lor de dinainte. Acum cîţiva ani această şarlatanie a ieşit o dată la iveală, spre spaima tuturor bigoţilor. Se pripăşise pe acolo un speculant american sub numele de pastorul Jürgens ; el rosti cîteva predici care cunoscură o foarte mare afluenţă de oameni, întrucît cei mai mulţi credeau că, fiind american, trebuie să fie neapărat foarte oacheş sau chiar negru. Dar care nu le fu mirarea cînd văzură nu numai că era alb, dar că predica în aşa fel încît întreaga biserică era scăldată în lacrimi. Aceasta se datora, de altfel, faptului că el însuşi începea să bocească atunci cînd celelalte mijloace de a trezi emoţia publicului dădeau greş. Credincioşii, într-un glas, îşi exprimară uimirea lor ; ce-i drept, cîţiva oameni cu scaun la cap ridicară unele obiecţii, dar cu atît mai mult le merse vestea că sînt nelegiuiţi. Curînd Jürgens începu să organizeze mici întruniri cu caracter religios, să primească daruri bogate din partea prietenilor săi mai de vază şi să trăiască în huzur. Predicile lui erau frecventate cu mai multă asiduitate decît ale tuturor celorlalţi predicatori ; întrunirile sale religioase erau suprapopulate, orice cuvînt rostit de el storcea lacrimi atît bărbaţilor cît şi femeilor. În cele din urmă toţi erau încredinţaţi că este cel puţin profet şi că va clădi noul Ierusalim, cînd într-o bună zi toată mascarada a luat sfîrşit. Pe neaşteptate a ieşit la iveală ce se petrecea la aceste întruniri secrete ; domnul Jürgens a fost trimis la închisoare şi, în cei cîţiva ani cît a fost supus cercetărilor la Hamm, el s-a pocăit pentru evlavia sa. După aceea a fost eliberat pe baza promisiunii că se va îndrepta şi a fost trimis înapoi în America. S-a mai aflat că şi mai înainte îşi dovedise măiestria în America, fapt pentru care a şi fost expulzat de acolo ; că pentru a nu pierde antrenamentul, a aranjat o repetiţie în

Westfalia, de unde, datorită milei sau mai degrabă slăbiciunii autorităților, i s-a dat drumul fără a mai fi cercetat, după care a sosit la Elberfeld, unde, reluîndu-și viața destrăbălată, i-a pus capacul. Cînd însă a ieșit la iveală ce se petrecea la întrunirile acestui nobil domn, toată lumea s-a ridicat împotriva lui și nimeni nu a mai vrut să știe de el ; toți s-au lepădat de el, din Liban pînă la Marea Sărată *, adică de la muntele Rittershausen pînă la stăvilarul de la Sonnborn de pe Wupper.

Adevăratul centru al pietismului și al misticismului este însă comunitatea reformată din Elberfeld. Ea s-a distins întotdeauna prin spiritul ei strict calvinist, care, în ultimii ani, prin numirea unor predicatori ultrabigoți — acum sînt patru aici care își fac mendrele în același timp — s-a transformat în intoleranța cea mai brutală, deosebindu-se prea puțin de spiritul papistaș. La adunările de aici ale ereticilor funcționează o adevărată inchiziție ; este criticat pentru purtarea sa oricine nu participă la aceste adunări ; aici se spune : cutare citește romane, — ce-i drept, pe copertă scrie roman creștin, însă pastorul Krummacher a declarat că romanele sînt cărți nelegiuite ; că cutare sau cutare, deși se părea că merge pe căile domnului, totuși alaltăieri a fost văzut la concert și toți se iau cu mîinile de cap, înspăimîntați de acest păcat îngrozitor. Iar dacă vreunui predicator îi merge vestea că e raționalist (prin aceasta ei înțeleg pe oricine se deosebește, fie și numai cu o iotă, de părerea lor), el este luat la ochi și se cercetează cu atenție dacă haina lui este îndeajuns de neagră și dacă pantalonii lui sînt de culoare absolut ortodoxă ; și vai de el dacă îl vor surprinde într-o haină care bate puțin în albastru sau purtînd o jiletcă raționalistă ! Iar dacă se dovedește că cineva nu crede în predestinație, atunci se pronunță pe dată sentința : ăsta nu este cu mult mai bun ca un luteran, un luteran nu este cu mult mai bun decît un catolic, iar catolicul și idolatrul sînt, prin însăși natura lor, blestemați. Dar ce fel de oameni sînt cei ce vorbesc în felul acesta ? Niște ignoranți care aproape că n-au habar dacă biblia a fost scrisă în chineză, ebraică sau greacă și care judecă totul, indiferent dacă se potrivește sau nu, după cuvintele cutărui predicator care a fost recunoscut o dată pentru totdeauna ca drept-credincios.

Acest spirit dăinuie de cînd au început să predomine reformații, însă a trecut neobservat pînă ce predicatorul

* — numele biblic al Mării Moarte. — *Nota Trad.*

G. D. Krummacher, răposat acum cîțiva ani, s-a apucat să-l cultive cu mare zel tocmai în cadrul acestei comunități ; în curînd misticismul era în plină floare, dar Krummacher muri înainte ca fructul să se fi copt ; aceasta s-a întîmplat abia după ce nepotul său, dr. Friedrich Wilhelm Krummacher, a desăvîrșit și a precizat atît de riguros această învățătură, încît nu știi dacă trebuie să consideri totul o absurditate sau o blasfemie. Prin urmare, fructul s-a copt, dar nimeni nu va fi în stare să-l culeagă, așa că cu timpul el va putrezi în mod jalnic și va cădea în țărînă.

Gottfried Daniel Krummacher — frate cu dr. F. A. Krummacher din Bremen, cunoscut pentru parabolele sale — a murit acum vreo trei ani la Elberfeld, după o activitate foarte îndelungată ca preot. Cînd, cu peste 20 de ani în urmă, un predicator din Barmen s-a apucat să propovăduiască de pe amvon învățătura predestinării într-o formă mai puțin strictă decît o făcea el, enoriașii, sub pretext că asemenea predică eretică nici nu este predică, au început să fumeze și să facă tărăboi în biserică, împiedicîndu-l să predice, astfel că autoritățile au fost nevoite să intervină. Atunci Krummacher a scris o scrisoare extrem de grosolană magistratului din Barmen, așa cum i-ar fi scris Grigore al VII-lea lui Henric al IV-lea [117], în care dădea poruncă să nu se atingă nimeni de bigoți, căci ei nu fac decît să apere sfînta lor evanghelie ; totodată a rostit și o predică în acest sens. Dar a fost numai luat în derîdere. Toate acestea caracterizează spiritul său, căruia i-a rămas credincios pînă la moarte. De altfel, se comporta atît de ciudat, încît circulau pe seama lui mii de anecdote, potrivit cărora trebuia să-l socoți fie un maniac ciudat, fie un om cum nu se poate mai grosolan.

Dr. Friedrich Wilhelm Krummacher este un bărbat de vreo 40 de ani, înalt, vînjos, cu o înfățișare impunătoare ; dar, de cînd s-a instalat la Elberfeld, a început să ia proporții considerabile. Părul îl poartă într-un chip cu totul aparte, imitat fiind, în această privință, de toți adepții săi. Cine știe, poate va fi cîndva la modă să porți părul à la Krummacher ; însă această modă ar întrece, în ceea ce privește lipsa de gust, pe *toate* cele anterioare, chiar și perucile pudrate.

Ca student și-a dat contribuția sa la exercițiile de gimnastică ale demagogiei [118], a compus cîntece de libertate, iar la festivitatea de la Wartburg [119] a purtat steagul și a ținut o cuvîntare despre care se spune că a produs o puternică impresie. De acești ani de exuberanță tinerească pomenește

încă destul de des de la amvon prin cuvintele : „pe cînd mă aflam încă printre hetiți și canaaniți". Mai pe urmă a fost ales pastor la Barmen de către comunitatea reformată, și adevărata lui reputație datează abia din această perioadă. De îndată ce și-a făcut apariția, a și provocat prin învățătura sa despre stricta predestinație o sciziune nu numai între luterani și reformați, ci și în rîndurile acestora din urmă, între adepții stricți și cei moderați ai doctrinei predestinării. Odată un bătrîn luteran bățos care se întorcea de la o petrecere, unde băuse cam mult, trebuia să treacă peste o punte șubredă. Pilit cum era, treaba asta i s-a părut, probabil, cam primejdioasă, încît începu să cugete : dacă treci puntea și nu se întîmplă nimic înseamnă că totul a mers bine, dar dacă nu merge bine cazi în Wupper, și reformații vor spune că așa a fost să fie ; dar nu va fi așa. Se întoarse deci, căută un loc mai puțin adînc și trecu vadul intrînd în apă pînă la brîu, fericit că i-a lipsit pe reformați de un triumf.

Cînd a devenit vacant un loc la Elberfeld, a fost ales Krummacher, și curînd la Barmen a încetat orice discordie, în timp ce la Elberfeld conflictele au devenit și mai înverșunate. Chiar și predica inaugurală a lui Krummacher a provocat indignarea unora și entuziasmul altora ; conflictul s-a întețit tot mai mult, mai ales datorită faptului că predicatorii, deși aveau cu toții aceleași vederi, și-au format fiecare propriul său grup de acoliți care alcătuiau unicul său auditoriu. Mai tîrziu oamenii s-au săturat de toate astea, și veșnicele strigăte : eu sînt cu Krummacher, eu sînt cu Kohl etc. au încetat, nu de dragul păcii și al înțelegerii, ci pentru că grupurile se delimitau tot mai precis unul de celălalt.

Krummacher este, incontestabil, un bărbat dotat cu un talent retoric și chiar poetic remarcabil ; predicile lui nu sînt niciodată plictisitoare, legătura dintre idei este precisă și firească ; el excelează îndeosebi în antiteze și în zugrăvirea de tablouri întunecate : felul în care descrie iadul este mereu inedit și îndrăzneț, oricît de des ar fi reluată această temă. Pe de altă parte însă recurge foarte des la frazeologia și la imaginile biblice, care, chiar dacă sînt folosite de cele mai multe ori în mod spiritual, ajung totuși pînă la urmă să se repete ; printre ele presară din cînd în cînd cîte o imagine ultraprozaică din viața de toate zilele sau o povestire din propria lui viață și experiență, oricît de neînsemnată ar fi ea. Potrivite sau nepotrivite, pe toate le aduce la amvon ; nu de mult le-a oferit în două predici evlavioșilor săi ascultători o

povestire despre călătoria sa la Württemberg şi în Elveţia ; în aceste predici a vorbit despre cele patru dispute victorioase ale sale cu Paulus la Heidelberg şi cu Strauss la Tübingen, ce-i drept, cu totul altfel decît prezintă Strauss chestiunea într-o scrisoare a sa. Peroraţiile sale sînt pe alocuri destul de reuşite şi gesturile sale violente, expresive, uneori foarte nimerite, alteori însă ele sînt afectate şi neroade la culme. Atunci aleargă încoace şi încolo pe amvon, se apleacă în toate părţile, bate cu pumnul în balustradă, tropăie ca un cal de luptă şi, pe deasupra, răcneşte atît de tare, că zăngănesc geamurile şi oamenii de pe stradă tresar speriaţi. Atunci ascultătorii încep să plîngă cu hohote ; mai întîi plîng fetele tinere, apoi se pornesc femeile bătrîne cu un sopran sfîşietor, iar pietiştii, pe care rachiul i-a vlăguit complet şi cărora cuvintele lui le-ar pătrunde pînă-n măduva oaselor dacă ar mai avea măduvă în oase, completează cu vaietele lor această cacofonie ; şi toate aceste bocete sînt dominate de vocea lui puternică, care înfăţişează înaintea întregii adunări nenumărate scene diabolice şi caznele la care sînt condamnaţi păcătoşii.

Dar învăţătura lui ! Este cu totul de neînţeles cum poate un om să creadă asemenea lucruri, care sînt în cea mai completă contradicţie cu raţiunea şi cu biblia. Cu toate acestea, Krummacher şi-a formulat doctrina cu atîta precizie, a dezvoltat-o şi fixat-o în toate concluziile ei, încît nu mai poţi respinge nimic din moment ce ai acceptat ideea fundamentală, şi anume incapacitatea omului de a voi binele, şi cu atît mai puţin de a-l face din propriul său imbold. De aici rezultă necesitatea unui har din afară, şi întrucît omul nu este nici măcar în stare să vrea binele, dumnezeu trebuie să-i impună acest har. El este acordat omului, în mod arbitrar, de către libera voinţă divină, ceea ce, în aparenţă cel puţin, se sprijină şi pe scriptură. Pe asemenea deducţii trase de păr se bazează întreaga învăţătură ; puţinii aleşi nolentes, volentes* au parte de fericirea de apoi ; ceilalţi sînt condamnaţi pe vecie. „Pe vecie ? — da, pe vecie ! !" (Krummacher). Mai departe stă scris : nimeni nu vine la tatăl meu fără numai prin mine ; păgînii însă nu pot ajunge la tatăl prin Hristos, deoarece nu-l cunosc pe Hristos, prin urmare ei există cu toţii numai pentru a umple iadul. — Dintre creştini, mulţi sînt chemaţi, dar puţini aleşi ; însă cei mulţi chemaţi sînt

* — vrînd-nevrînd. — *Nota Trad.*

numai în aparență chemați : dumnezeu s-a ferit, desigur, să-i cheme atît de stăruitor, încît aceștia să-i dea ascultare ; toate acestea spre slava lui dumnezeu și pentru ca ei să nu aibă iertare. Apoi mai stă scris : înțelepciunea lui dumnezeu este sminteală pentru înțelepții acestei lumi ; aceste cuvinte sînt pentru mistici porunca de a-și construi cît mai absurd religia, pentru ca să se împlinească cuvintele scripturii. Cum se împacă toate acestea cu învățătura apostolilor, care vorbesc despre slujirea înțeleaptă a domnului și despre laptele înțelept al evangheliei, — aceasta este o taină pe care mintea nu o poate pătrunde.

Asemenea învățături strică toate predicile lui Krummacher ; singurele locuri în care ele nu apar atît de pregnant sînt pasajele în care el vorbește despre contrastul dintre huzurul pămîntesc și smerenia lui Hristos sau dintre trufia mai marilor lumii și mîndria lui dumnezeu. Aici străbate încă foarte adesea un ecou din demagogia lui de odinioară, și dacă el nu ar vorbi în termeni atît de generali, guvernul nu ar trece cu vederea aceste predici.

La Elberfeld, foarte puțini apreciază valoarea estetică a predicilor lui, căci, dacă-l comparăm cu cei trei colegi ai săi care au, aproape fiecare, un auditoriu la fel de mare, el apare ca unitatea, iar ceilalți ca niște simple zerouri, care vin în urma lui numai pentru a-i mări valoarea. Cel mai în vîrstă dintre aceste zerouri se numește Kohl, nume care caracterizează în același timp și predicile sale * ; al doilea, Hermann [120], care nu este urmașul acelui Hermann căruia i se ridică în prezent un monument, menit să supraviețuiască istoriei și lui Tacit ; al treilea — Ball — este jucăria lui Krummacher ** ; toți trei, cît se poate de ortodocși, imită în predicile lor părțile proaste ale predicilor lui Krummacher. Pastorii luterani din Elberfeld, Sander și Hülsmann, fuseseră dușmani de moarte mai înainte, pe vremea cînd cel dintîi slujea încă la Wichlinghausen și se angajase în faimoasa dispută cu fratele actualului său coleg Hülsmann din Dahle, care se află acum la Lennep. În actualele lor slujbe se comportă cu demnitate unul față de altul, dar pietiștii caută să reînvie discordia, imputîndu-i mereu lui Hülsmann tot felul de ofense la adresa lui Sander. Al treilea din această companie este Döring, un

* Joc de cuvinte : Kohl — nume de familie și totodată varză, iar în sens figurat — baliverne, prostii. — *Nota Trad.*

** Joc de cuvinte : Ball — nume de familie, Spielball textual : minge de joc, după sens : jucărie. — *Nota Trad.*

om distrat şi încă într-un chip foarte original ; el nu este în stare să rostească trei fraze fără să piardă şirul, în schimb poate face din trei părţi ale unei predici patru, repetînd pe una din ele cuvînt cu cuvînt, fără să-şi dea cîtuşi de puţin seama de acest lucru. Probatum est *. Despre poeziile lui vom vorbi mai tîrziu.

Între predicatorii din Barmen nu este o mare deosebire : toţi sînt foarte ortodocşi, cu un adaos mai mare sau mai mic de pietism. Numai *Stier* din Wichlinghausen merită o oarecare atenţie. Se spune că Jean Paul l-ar fi cunoscut pe cînd era copil şi că ar fi descoperit în el aptitudini excepţionale. Stier a slujit ca pastor la Frankleben, lîngă Halle, şi a publicat în acest timp cîteva scrieri în versuri şi în proză, o ediţie îmbunătăţită a catehismului luteran, un surogat de catehism, şi un mic îndreptar pentru învăţătorii stupizi, precum şi o cărticică despre lipsa de culegeri de cîntece bisericeşti în provincia Saxonia ; această cărticică s-a bucurat de o foarte măgulitoare apreciere în publicaţia „Evangelische Kirchenzeitung" şi cuprindea, cel puţin, păreri mai raţionale despre cîntecele religioase decît cele care pot fi auzite în binecuvîntatul Wuppertal, deşi întîlneşti pe alocuri şi afirmaţii neîntemeiate. Poeziile lui sînt cît se poate de plicticoase, de altfel el mai are şi meritul de a fi făcut acceptabile pentru urechile drept-credincioşilor cîteva poezii păgîne ale lui Schiller ; iată, de pildă, cum au fost modificate cîteva versuri din poezia „Zeii Greciei" :

Pe cînd păcatul mincinos şi vil
Vă ridica stăpîni ai firii,
Cînd generaţii vă urmau docil
Pe voi, năluci din ţara plăsmuirii,
Cînd vă făleaţi cu-n cult nefast
Şi lumea-ntreagă altfel arăta,
În temple omul adora cu fast
pe Venus Amathusia ! [121]

Într-adevăr, foarte spiritual, s-ar putea spune chiar de-a dreptul mistic ! A trecut o jumătate de an de cînd Stier se află la Wichlinghausen în locul lui Sander, şi totuşi nu a îmbogăţit încă cu nimic literatura Barmenului.

Langenberg, un tîrguşor de lîngă Elberfeld, ţine prin întreaga sa structură de Wuppertal. Aceeaşi industrie ca acolo, acelaşi spirit pietist. Acolo activează *Emil Krummacher,* fra-

* — Lucru dovedit. — *Nota Trad.*

tele lui Friedrich Wilhelm ; el nu este un adept atît de riguros al predestinării ca acesta, dar îl imită în mare măsură, cum reiese din următorul pasaj din ultima lui predică de crăciun :

„Cu trupurile pămînteşti noi mai stăm încă aici, pe băncile de lemn, dar sufletele noastre se avîntă, împreună cu milioane de credincioşi, spre muntele sfînt şi, după ce au ascultat acolo osanalele oştilor cereşti, pogoară în Betleemul cel sărăcăcios. Şi ce văd ele acolo ? Mai întîi un grajd sărăcăcios, şi în grajdul cel sărăcăcios, sărăcăcios de tot, o iesle sărăcăcioasă, şi în ieslea cea sărăcăcioasă, fîn şi paie sărăcăcioase, sărăcăcioase de tot, şi pe fînul şi paiele cele sărăcăcioase, sărăcăcioase de tot, înfăşat în scutece sărăcăcioase, ca un prunc sărman al unui cerşitor, vedem pe marele stăpîn al lumii".

Ar mai fi ceva de spus despre seminarul misionarilor, dar „Sunetele de harpă" [122] ale unui ex-misionar care au mai fost menţionate în paginile acestei reviste, constituie o mărturie suficientă despre spiritul care domneşte acolo. Inspectorul acestui seminar, dr. *Richter,* care de altfel este un om învăţat, cercetător al naturii şi orientalist de seamă, publică şi o „biblie de casă, comentată".

Aceasta este activitatea pietiştilor din Wuppertal. Este greu de înţeles cum de se mai pot ivi în vremea noastră asemenea lucruri ; se pare însă că nici această stîncă a vechiului obscurantism nu va mai putea rezista torentului năvalnic al timpului ; nisipul va fi luat de curent, iar stînca se va prăbuşi cu zgomot mare.

II

[„Telegraph für Deutschland", aprilie 1839]

Se înţelege de la sine că, într-o regiune atît de îmbîcsită de pietism, acest spirit se extinde în toate direcţiile, pătrunde în fiecare domeniu al vieţii şi-l corupe. El îşi exercită influenţa principală asupra învăţămîntului, şi în primul rînd asupra şcolilor elementare. O parte din acestea se află cu totul în mîinile pietiştilor ; este vorba de şcolile confesionale, patronate fiecare de către o anumită comunitate. Ceva mai libere, deşi se află încă sub supravegherea epitropiei bisericeşti, sînt celelalte şcoli elementare asupra cărora administraţia civilă exercită o influenţă mai mare. Aici se vădeşte influenţa negativă a misticismului ; căci în timp ce şcolile confesionale continuă ca pe vremuri, sub răposatul principe

elector Karl-Theodor, să vîre în capul elevilor lor, în afară de citit, scris şi socotit, numai catehismul, în celelalte şcoli se predau şi noţiunile elementare ale cîtorva ştiinţe şi se învaţă şi puţină franceză, astfel că mulţi dintre elevi, stimulaţi prin aceasta, caută să se cultive mai departe şi după ce au terminat şcoala. Şcolile acestea fac progrese rapide, şi de la instituirea administraţiei prusiene ele au depăşit mult pe cele confesionale, faţă de care altădată erau mult mai înapoiate. Totuşi şcolile confesionale sînt mult mai frecventate, întrucît necesită cheltuieli mult mai reduse, şi mulţi părinţi continuă să-şi trimită copiii acolo în parte din ataşament, în parte pentru că văd în progresarea copiilor o precumpănire a spiritului lumesc.

Wuppertal subvenţionează trei şcoli superioare: şcoala orăşenească din Barmen, şcoala reală şi liceul din Elberfeld.

Şcoala orăşenească din Barmen este foarte slab subvenţionată şi de aceea nu dispune de suficiente cadre didactice; totuşi face tot ce-i stă în putinţă. Ea se află pe de-a-ntregul în mîinile unei epitropii mărginite şi hapsîne, care în majoritatea cazurilor alege profesori aproape exclusiv dintre pietişti. Directorul, care nu este nici el străin de acest curent, se călăuzeşte totuşi, în îndeplinirea funcţiilor sale, după principii ferme şi ştie foarte bine să indice fiecărui profesor locul cuvenit. După el urmează d-l Johann Jakob Ewich, care ştie să predea bine după un manual bun şi care, în ceea ce priveşte modul de a preda istoria, este un adept înflăcărat al sistemului lui Nösselt, şi anume cu ajutorul povestirilor interesante. El este autorul mai multor scrieri pedagogice, dintre care cea mai mare — ca dimensiune — poartă titlul „Human" şi a fost editată de Bagel din Wesel în două volume; are 40 de coli de tipar şi costă 1 reichstaler. Toate scrierile lui sînt pline de idei înalte, de dorinţe pioase şi de proiecte nerealizabile. Se spune că practica sa pedagogică rămîne cu mult în urma frumoasei teorii.

Dr. Philipp Schifflein, profesor titular de gradul doi, este cel mai bun profesor din şcoală. Poate că nimeni în Germania n-a pătruns atît de adînc ca dînsul în structura gramaticală a limbii franceze moderne. El n-a pornit de la vechea limbă romanică, ci şi-a însuşit limba clasică a secolului trecut, în special a lui Voltaire, iar după aceea a trecut la studiul stilului celor mai noi autori. Rezultatele acestor cercetări se găsesc în lucrarea sa „Îndreptar pentru învăţarea limbii franceze, în trei cursuri", dintre care primul şi al doilea au şi

apărut în mai multe ediţii, iar al treilea va ieşi de sub tipar de paşti. Acesta este, fără îndoială, alături de manualul lui Knebel, cel mai bun manual de limba franceză de care dispunem ; chiar de la apariţia primului curs el s-a bucurat de un succes deosebit şi cunoaşte de pe acum o răspîndire fără precedent în întreaga Germanie şi chiar dincolo de graniţele ei, în Ungaria şi în provinciile baltice ale Rusiei.

Ceilalţi profesori sînt tineri absolvenţi ai seminarului, dintre care unii au primit o cultură temeinică, în timp ce alţii au capul îndopat cu tot felul de cunoştinţe haotice. Cel mai bun dintre aceşti tineri profesori era d-l Köster, prietenul lui Freiligrath ; într-un manual pentru pedagogi el a publicat un mic studiu de poetică din care exclude cu desăvîrşire poezia didactică şi subordonează epicii şi liricii genurile care se atribuie de obicei poeziei didactice ; articolul dă dovadă de competinţă şi claritate. El a fost chemat la Düsseldorf şi, întrucît domnii epitropi îl ştiau adversar al oricărei manifestări de pietism, l-au lăsat foarte bucuroşi să plece. Cu totul opus lui este un alt profesor care la întrebarea unui elev din clasa patra : cine a fost Goethe ? a răspuns : „un ateu".

Şcoala reală din Elberfeld dispune de fonduri suficiente ; de aceea poate să-şi aleagă profesori mai buni şi să organizeze un curs mai complet. În schimb, acolo domneşte groaznicul sistem al învăţatului pe de rost, care într-o jumătate de an poate tîmpi orice elev. În treacăt fie spus, activitatea direcţiei nu prea se face simţită ; jumătate din an directorul este plecat, iar atunci cînd este prezent dă dovadă de o severitate cu totul exagerată. Pe lîngă şcoala reală funcţionează o şcoală de meserii, unde elevii îşi pierd jumătate din viaţă cu desenul. Dintre profesori merită să fie menţionat dr. Kruse, care a stat şase săptămîni în Anglia şi a scris o cărticică despre pronunţarea limbii engleze ; lucrarea se distinge prin faptul că este absolut inutilizabilă. Şcolarii se bucură de o reputaţie foarte proastă, ceea ce a dat prilej lui Diesterweg să se plîngă de tineretul din Elberfeld.

Liceul din Elberfeld se află într-o situaţie foarte precară, dar e recunoscut ca unul din cele mai bune din statul prusian. El este proprietatea comunităţii reformate, dar are prea puţin de suferit din pricina misticismului ei, dat fiind că predicatorii nu se preocupă de liceu, iar epitropii nu se pricep de loc în chestiunile privitoare la liceu; el are însă cu atît mai mult de suferit din pricina caliciei lor. Aceşti domni, care n-au nici cea mai mică idee despre superioritatea învăţămîntului

liceal prusian, caută să îndrume totul — atît bani cît şi elevi — spre şcoala reală şi pe deasupra mai reproşează liceului că cu taxele şcolare nu-şi poate acoperi nici măcar cheltuielile. În momentul de faţă se duc tratative pentru preluarea liceului de către guvern, care se arată foarte interesat în această privinţă ; dacă acest lucru nu se va realiza, în cîţiva ani liceul va trebui să fie închis din lipsă de mijloace. Alegerea profesorilor se află şi acum în mîinile epitropilor, oameni care ştiu, ce-i drept, să înregistreze corect o sumă în cartea mare, dar care n-au habar de greacă, latină sau matematică. Principiul fundamental cînd numesc pe cineva este : mai bine un cîrpaci reformat decît un luteran sau chiar un catolic *de nădejde*. Dar întrucît printre filologii prusieni sînt mult mai mulţi luterani decît reformaţi, ei nu au putut urma niciodată întocmai acest principiu.

Dr. Hantschke, profesor titular şi director provizoriu, originar din Luckau, provincia Lausitz, scrie o latinească ciceroniană, în versuri şi proză, şi este şi autorul mai multor predici şi articole pedagogice, precum şi al unui manual de limba ebraică. El ar fi devenit de mult director definitiv dacă nu ar fi fost luteran şi dacă epitropia nu ar fi fost atît de cărpănoasă.

Dr. Eichoff, profesor titular de gradul doi, a scris împreună cu colegul său mai tînăr, dr. Beltz, o gramatică latină care a fost nu tocmai favorabil recenzată de către F. Haase în „Allgemeine Literatur-Zeitung". Specialitatea lui este greaca.

Dr. Clausen, profesor titular de gradul trei, este, fără îndoială, omul cel mai capabil din toată şcoala ; are cunoştinţe în toate domeniile şi este un excelent cunoscător al istoriei şi literaturii. Modul său de expunere este de o gingăşie rară ; el este singurul profesor care ştie să trezească în elevi simţul poetic, un simţ care altminteri ar pieri în chip jalnic printre filistinii din Wuppertal. Ca scriitor s-a produs, după cîte ştiu, numai cu o dizertaţie „Pindar ca liric" într-un manual pentru pedagogi, despre care se spune că i-a creat un mare renume printre profesorii de liceu dinăuntrul şi din afara Prusiei. Ea nu a ajuns, firește, în librării.

Aceste trei şcoli au fost înfiinţate abia după 1820 ; înainte exista la Elberfeld şi la Barmen doar cîte o Rektoratschule [123] şi o mulţime de institute particulare care nu puteau da o educaţie serioasă. Urmările acestei educaţii se mai fac încă şi azi simţite la negustorii mai în vîrstă din Barmen. Despre cultură nici vorbă nu poate fi ; cine ştie să joace whist

sau biliard, să discute nițel despre politică și să facă un compliment reușit este socotit la Barmen și Elberfeld drept un om cult. E groaznică viața pe care o duc oamenii aceștia, și totuși ei sînt cît se poate de mulțumiți de ea ; ziua se cufundă în cifre și conturi cu o pasiune și cu un interes aproape de necrezut ; seara, la o anumită oră, se adună mai mulți laolaltă și-și petrec vremea jucînd cărți, discutînd de-ale politicii și fumînd, pentru ca la ora nouă fix să se întoarcă acasă. Așa se scurge viața lor zi de zi, fără nici o schimbare, și vai de acela care ar încerca să tulbure această rînduială ; poate fi sigur că va cădea în dizgrația celor mai de vază familii din oraș. — Tinerii sînt dădăciți cu rîvnă de părinții lor să meargă pe aceeași cale ; de altfel, ei promit să le semene aidoma. Subiectele lor de conversație sînt prea puțin variate : cei din Barmen vorbesc mai mult despre cai, iar cei din Elberfeld despre cîini ; cînd sînt deosebit de bine dispuși, trec în revistă femeile frumoase sau sporovăiesc despre afaceri, și atîta tot. Din an în paște discută și despre literatură, înțelegînd prin aceasta pe Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy și cei deopotrivă cu ei. În politică, ca buni prusieni ce sînt — întrucît se află sub stăpînire prusiană —, ei sînt apriori *, în mod categoric, împotriva oricărui liberalism, însă numai atîta timp cît maiestatea-sa binevoiește să le lase Codul Napoleon, căci o dată cu el le-ar pieri tot patriotismul. Nimeni nu cunoaște însemnătatea literară a „Tinerei Germanii" ; aceasta trece drept o asociație secretă, ceva în genul demagogiei **, de sub președinția domnilor Heine, Gutzkov și Mundt. Unii dintre acești tineri distinși au citit, probabil, cîte ceva din Heine, poate „Impresii de călătorie", sărind versurile pe care le cuprind, sau „Denunțătorul", dar despre ceilalți au numai o noțiune vagă, din spusele pastorilor sau ale funcționarilor. Cei mai mulți îl cunosc personal pe Freiligrath, pe care îl consideră un bun camarad. Cînd a venit la Barmen, această aristocrație proaspătă (așa numește el pe tinerii din tagma comercială) l-a asaltat cu vizitele ; curînd și-a dat însă seama cu cine are de-a face și s-a retras din societatea lor ; dar ei nu l-au slăbit, au continuat să-i laude poeziile și vinul, ținînd morțiș să se împrietenească cu un om care a publicat ceva ; căci pentru acești oameni poetul nu înseamnă nimic, pe cînd autorul înseamnă totul. Freiligrath

* — dinainte. — *Nota Trad.*

** Prin demagogie se înțelegeau pe atunci curentele democratice și progresiste. — *Nota Trad.*

a rupt, treptat, orice legături cu ei, și acum, după plecarea din Barmen a lui Köster, nu mai e în relații decît cu cîțiva. Cu toată situația lor cam dificilă, patronii lui Freiligrath [124] s-au purtat întotdeauna foarte cumsecade și prietenos cu dînsul; și ceea ce e mai ciudat este că e un funcționar extrem de punctual și de sîrguincios. Ar fi cu totul de prisos să vorbesc despre realizările lui în domeniul poeziei după ce Dingelstedt, în „Jahrbuch der Literatur" și Carrière în „Jahrbücher" de la Berlin, i-au făcut recenzii atît de amănunțite. Mi se pare, totuși, că nici unul din ei nu a dat suficientă atenție faptului că, în ciuda peregrinărilor sale pe meleaguri străine, Freiligrath este foarte legat de patrie. Acest lucru reiese din frecventele aluzii la basmele populare germane, ca, de pildă, la pag. 54 „Crăiasa broaștelor", la pag. 87 „Albă ca zăpada" [125] și altele, cărora le este închinată, la pag. 157, o întreagă poezie („În pădure"), imitațiile după Uhland („Șoimul", pag. 82 și „Calfele de tîmplar", pag. 85; de asemenea și primul din cele „Două morminte de căpitani de oști" amintesc — de altfel în favoarea lui — de Uhland), apoi „Emigranții" și, înainte de toate, inegalabilul său „Prințul Eugen". De aceste cîteva momente trebuie să se țină seamă cu atît mai mult cu cît Freiligrath a pornit-o în direcție opusă. „Poetul emigrat" și mai ales fragmentele tipărite în „Morgenblatt" [126] ne permit de asemenea să pătrundem adînc în sufletul lui; acolo simte deja că nu se va putea aclimatiza printre străini dacă nu-și va trage seva din poezia cu adevărat germană.

În literatura propriu-zisă a Wuppertalului, primul loc îl ocupă ziaristica. În frunte se situează „Elberfelder Zeitung", redactată de dr. Martin Runkel, sub a cărui conducere pricepută și-a cîștigat o mare și pe deplin meritată faimă. El a preluat conducerea redacției în momentul fuzionării a două ziare, „Allgemeine Zeitung" și „Provinzialzeitung"; ziarul a luat ființă sub auspicii nu prea favorabile; îi făcea concurență „Barmer Zeitung", dar, prin străduința sa de a-și crea o rețea de corespondenți proprii și prin articolele sale de fond, Runkel a reușit încetul cu încetul să facă din „Elberfelder Zeitung" unul din cele mai citite ziare din statul prusian. Dacă la Elberfeld, unde prea puțini citesc articolele de fond, nu s-a bucurat de o apreciere deosebită, în schimb a fost cu atît mai prețuit în alte părți, fapt la care pare să fi contribuit și decăderea lui „Preussische Staats-Zeitung" (?). Suplimentul literar al ziarului „Intelligenzblatt" nu se ridică deasupra nivelului obișnuit. „Barmer Zeitung", ai cărui editori, redactori și

cenzori s-au schimbat mereu, se află acum sub conducerea lui H. Pűttmann, care publică din cînd în cînd recenzii în „Abendzeitung". El ar vrea să ridice nivelul ziarului, dar zgîrcenia editorului, care-şi are motivele lui destul de serioase, îi paralizează orice mişcare. Foiletonul, alcătuit din cîteva poezii de ale lui Pűttmann, din recenzii şi fragmente din lucrări mai importante, nu schimbă nici el situaţia. „Wuppertaler Lesekreis", care apare ca o completare, se alimentează aproape numai cu materiale din revista „Europa" a lui Lewald. În afară de acestea, la Elberfeld mai apar „Täglicher Anzeiger" şi „Fremdenblatt", vlăstarul lui „Dorfzeitung", neîntrecut în poezii sfîşietor de triste şi anecdote proaste, precum şi „Barmer Wochenblatt", o publicaţie zaharisită de sub a cărei blană de leu beletristică se zăresc la tot pasul urechile de măgar pietiste.

Dintre celelalte domenii ale literaturii, proza este lipsită de orice valoare; dacă facem abstracţie de lucrările teologice, sau mai degrabă pietiste, ca şi de cele cîteva opuscule monografice — foarte superficiale — ale oraşelor Barmen şi Elberfeld, nu mai rămîne nimic. În schimb poezia se bucură de un mare succes în „binecuvîntata vale" şi un număr respectabil de poeţi şi-au stabilit reşedinţa acolo.

Wilhelm Langewiesche, librar la Barmen şi Iserlohn, scrie sub pseudonimul W. Jemand. Lucrarea lui de căpetenie este o tragedie didactică, „Jidovul rătăcitor", care este, fără îndoială, mult mai slabă decît lucrarea cu acelaşi subiect a lui Mosen. Dintre editorii din Wuppertal el este cel mai de seamă, ceea ce de altfel nu este aşa de greu, dat fiind că ceilalţi doi, Hassel din Elberfeld şi Steinhaus din Barmen, publică numai lucrări pur pietiste. În casa lui locuieşte Freiligrath.

Karl August Dőring, predicator la Elberfeld, este autorul a numeroase lucrări în proză şi versuri; lui i se potrivesc cuvintele lui Platen: „Ele sînt ca un fluviu bogat în ape, pe care nimeni nu-l poate străbate pînă la capăt" [127].

În poeziile sale, el face distincţie între poezia religioasă, oda şi poezia lirică. Uneori uită încă de la mijlocul poeziei începutul ei şi ajunge pe unde nici nu gîndeşti: de la insulele din Marea sudului, cu misionarii lor, ajunge în iad, şi de la suspinele sufletului plin de căinţă la gheţurile polului nord.

Lieth este directorul unei şcoli de fete din Elberfeld şi autorul unor versuri pentru copii, adesea scrise într-o manieră învechită: ele nu suferă comparaţie cu acelea ale lui

Rückert, Güll şi Hey, totuşi se găsesc printre ele şi unele lucrări mai bune.

Friedrich Ludwig Wülfing, originar din Barmen, este, incontestabil, cel mai de seamă poet din Wuppertal, un om de a cărui genialitate nu te poţi îndoi. Un lungan în vîrstă de vreo 45 de ani, îmbrăcat într-un lung surtuc cafeniu-roşcat, care are şi el jumătate din vîrsta stăpînului său ; pe umeri poartă un cap indescriptibil, iar pe nas nişte ochelari cu ramă aurie, ale căror sticle răsfrîng privirea ochilor lui strălucitori ; pe cap, ţinînd loc de cunună, o şapcă verde, între dinţi o floare, iar în mînă un nasture pe care tocmai l-a smuls de la surtuc — acesta este Horaţiul oraşului Barmen. În fiecare zi dă o raită pe Hardtberg în căutarea unei noi rime sau a unei noi iubite. Pînă la vîrsta de treizeci de ani, acest bărbat laborios a proslăvit-o pe Pallas Atena, iar apoi a încăput pe mîinile Afroditei, care i-a dăruit, rînd pe rînd, nouă dulcinee — care au fost muzele lui. Să nu-mi pomeniţi de Goethe, care se pricepea să descopere în fiece întîmplare latura ei poetică, sau de Petrarca, care făcea un sonet din fiecare privire, din fiecare cuvînt al iubitei ; nici unul nici celălalt nu se compară nici pe departe cu Wülfing. Cine numără firele de nisip pe care le striveşte piciorul iubitei ? Marele Wülfing. Cine cîntă ciorapii pe care Minchen (Clio, dintre cele nouă muze) şi i-a murdărit trecînd printr-o luncă mlăştinoasă ? Numai Wülfing. — Epigramele lui sînt capodopere ale celei mai originale şi mai populare grosolănii. Cînd i-a murit prima nevastă, a compus un anunţ mortuar, care a stors lacrimi tuturor slujnicelor, şi o elegie şi mai frumoasă : „Wilhelmina, cel mai frumos dintre toate numele !" După şase săptămîni s-a logodit din nou, iar acum are a treia nevastă. Acest individ inventiv făureşte în fiecare zi alte planuri. Pe cînd se mai afla în plină înflorire poetică a vrut să se facă ba fabricant de nasturi, ba agricultor, ba papetar ; în cele din urmă a ancorat printre lumînărari, ca să fie şi el într-un fel oarecare izvor de lumină. Scrierile lui sînt numeroase ca nisipul mării.

Montanus Eremita [128], un anonim din Solingen, trebuie socotit ca prieten din vecinătate, ca făcînd parte din acelaşi grup. El este istoriograful-poet al ţinutului Berg ; versurile lui nu sînt atît de absurde pe cît sînt de plicticoase şi de prozaice.

Din aceeaşi categorie face parte şi Johann Pol, pastor din Heedfeld, lîngă Iserlohn, autorul unui volumaş de poezii.

Regii vin de la domnul şi misionarii de asemenea,
Dar Goethe, poetul, numai de la oameni poate veni.

Din acest exemplu se poate vedea în ce spirit este concepută întreaga carte. Dar Pol nu este lipsit de spirit, întrucît ne spune: „Poeţii sînt făcliile, iar filozofii sînt slujnicele adevărului". Şi cîtă fantezie în cele două versuri cu care începe balada sa „Attila la Marna":

Ascuţit ca spada şi piatra, ca o uriaşă lavină,
Se năpusteşte asupra Galliei, prin ruine şi flăcări biciul lui dumnezeu.

A compus şi psalmi, mai bine zis a combinat fragmente din psalmii lui David. Opera sa cea mai de seamă este un imn închinat disputei dintre Hülsmann şi Sander, şi aceasta într-o formă foarte originală — în epigrame. Totul se învîrteşte în jurul ideii că raţionaliştii s-au încumetat —

Să blasfemeze, hulind pe domnul dumnezeu.

Nici Voss, nici Schlegel nu au avut vreodată spondee atît de perfecte la sfîrşitul unui hexametru. Pol se pricepe şi mai bine decît Döring să-şi clasifice poeziile; el le împarte în: Cîntece şi imnuri religioase şi poezii diverse.

F. W. Krug, candidat în teologie, autorul unor „Debuturi poetice sau relicve prozaice", traducătorul mai multor predici din olandeză şi franceză, a scris şi o nuvelă duioasă în genul lui Stilling, în care, printre altele, aduce o nouă dovadă a veracităţii istoriei mozaice a genezei. Cartea e delicioasă!

Înainte de a termina trebuie să pomenesc de un tînăr spiritual care şi-a făcut socoteala că, dacă Freiligrath poate fi în acelaşi timp funcţionar comercial şi poet, ar putea face şi dînsul la fel. Să sperăm că în curînd literatura germană se va îmbogăţi cu cîteva din nuvelele lui, care nu sînt mai prejos de cele mai bune exemplare ale genului; singurele lipsuri ce li s-ar putea reproşa sînt acţiunea răsuflată, construcţia pripită şi stilul neglijent. Aş da aici cu plăcere una din nuvelele sale în rezumat dacă nu m-ar împiedica unele considerente de decenţă; dar poate că se va îndura în curînd vreun librar de marele D.* (nu îndrăznesc să-i dau numele întreg, de teamă că modestia lui jignită l-ar putea îndemna să-mi intenteze un proces de ultraj) şi-i va edita nuvelele. În afară de aceasta, el *vrea* cu tot dinadinsul să fie prieten intim cu Freiligrath.

* Dürholdt, funcţionar comercial din Barmen. — *Nota Red.*

Cam acestea sînt manifestările literare din faimoasa vale a Wupperului; lor li s-ar mai putea adăuga, eventual, cîteva mari genii înfierbîntate de vin care-şi încearcă din cînd în cînd puterile în împletirea de rime. Aceste genii le-aş recomanda călduros domnului dr. Duller ca personaje ale unui nou roman al său. Întregul ţinut este inundat de pietism şi filistinism, din care se ridică ici-colo, ca dintr-o mare, nu ostroave frumoase, înfloritoare, ci sterpe stînci pleşuve sau lungi bancuri de nisip, printre care Freiligrath rătăceşte ca un corăbier naufragiat.

Scris în martie 1839

[Friedrich Engels]

Alexander Jung.
Prelegeri despre literatura modernă a germanilor

Danzig, 1842. Gerhard *

Cu cît este mai îmbucurătoare puternica mişcare intelectuală prin care oraşul Königsberg caută să se situeze în centrul dezvoltării politice germane, cu cît mai liberă şi mai conturată se dovedeşte acolo opinia publică, cu atît mai ciudat pare faptul că tocmai în acest oraş încearcă să se impună în domeniul filozofiei o anumită tendinţă de juste-milieu **, care în mod vădit e sortită să intre în conflict cu majoritatea publicului de acolo. Şi dacă *Rosenkranz* mai este în anumite privinţe vrednic de stimă, cu toate că şi lui îi lipseşte curajul de a fi consecvent, apoi întreaga neputinţă şi nimicnicie a juste-milieu-lui filozofic iese la iveală prin d-l *Alexander Jung*.

În orice mişcare, în orice luptă de idei există o anumită categorie de capete confuze care se simt bine numai în situaţii tulburi. Atîta timp cît principiile nu s-au cristalizat încă, asemenea indivizi continuă să fie toleraţi ; atîta timp cît fiecare năzuieşte să ajungă la o clarificare, nu este lesne să-ţi dai seama de confuzia lor predestinată. Atunci însă cînd elementele se separă, cînd un principiu se opune unui alt principiu, vine şi momentul despărţirii de aceşti oameni, care nu sînt buni de nimic, şi al răfuielii definitive cu ei ; căci atunci nulitatea lor se vădeşte în chip înspăimîntător.

Din această categorie de oameni face parte şi d-l Alexander Jung. Ar fi fost mai bine dacă cartea lui, menţionată de noi mai sus, ar fi trecută sub tăcere ; dat fiind însă că, în afară de aceasta, el editează şi „Königsberger Literatur-Blatt" [129], prezentînd publicului şi în coloanele ei în fiecare săptămînă pozitivismul său anost, rog pe cititorii lui „Jahrbücher" să

* *Alexander Jung*, „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen", Danzig, 1842, Gerhard. — *Nota Red.*

** — cale de mijloc. — *Nota Trad.*

mă ierte dacă mă voi ocupa de el şi-l voi caracteriza ceva mai amănunţit.

Pe vremea „Tinerei Germanii" de odinioară, el a publicat o serie de scrisori despre literatura contemporană [130]. El se alăturase orientării mai noi şi, fără să vrea, o dată cu ea a ajuns şi el în opoziţie. Ce situaţie pentru împăciuitorul nostru ! D-l Alexander Jung la extrema stîngă ! Vă puteţi lesne închipui în ce situaţie neplăcută s-a aflat el atunci, ce potop de asigurări liniştitoare revărsa el în toate direcţiile. Între altele nutrea o pasiune deosebită pentru Gutzkow, care pe vremea aceea trecea drept un eretic inveterat. Ar fi vrut să-şi uşureze inima sa întristată, dar îi era teamă, căci nu voia să scandalizeze pe nimeni. Cum să iasă din încurcătură ? A recurs atunci la un subterfugiu, vrednic de dînsul. A scris o apoteoză a lui Gutzkow, evitînd însă să-i menţioneze numele ; apoi i-a pus titlul : „Fragmente despre cel nenumit". Orice aţi spune, d-le Alexander Jung, dar asta-i curată laşitate !

Mai tîrziu Jung a publicat şi o carte împăciuitoare şi confuză : „Königsbergul din Prusia şi extremele pietismului local" [131]. Titlul însuşi e o podoabă ! De pietism însuşi nu se atinge, dar susţine că extremele lui trebuie combătute, aşa cum sînt combătute acum, în „Königsberger Literatur-Blatt", extremele curentului tinerilor hegelieni. Căci, în genere, toate extremele vin de la necuratul şi numai dulcea împăciuire şi moderaţie sînt bune la ceva ! Ca şi cum extremele ar fi altceva decît rezultate consecvente ! De altfel cartea a mai fost discutată, la timpul său, în „Hallische Jahrbücher" [51].

Acum el se înfiinţează cu cartea sus-menţionată şi răstoarnă în faţa noastră un hîrdău de afirmaţii vagi, necritice, de sentinţe confuze, de fraze goale şi de concepţii ridicol de mărginite. S-ar crede că, de cînd a scris „Scrisorile" sale, el a dormit. Bien appris, rien oublié *. „Tînăra Germanie" s-a dus şi a apărut şcoala tinerilor hegelieni, Strauss, Feuerbach, Bauer ; „Jahrbücher" şi-au atras atenţia generală, lupta de principii este în toi, se dă o luptă pe viaţă şi pe moarte, este în joc însăşi soarta creştinismului, mişcarea politică cuprinde totul, şi bunul Jung tot mai persistă în credinţa naivă că „naţiunea" nu are altceva mai bun de făcut decît să aştepte cu înfrigurare noua piesă a lui Gutzkow, romanul promis de Mundt, obişnuitele ciudăţenii ale lui Laube. În timp ce în-

* — N-a învăţat nimic, n-a uitat nimic ! — *Nota Trad.*

treaga Germanie răsună de strigăte de luptă, în timp ce noile principii sînt dezbătute chiar sub nasul lui, d-l Jung şade în odăiţa sa, îşi roade condeiul şi cugetă asupra noţiunii de „modern". El nu aude nimic, nu vede nimic, căci s-a înfundat pînă peste cap în mormane de cărţi al căror conţinut nu mai interesează acum pe nimeni şi se căzneşte să încadreze cît mai ordonat şi mai frumos diferitele elemente în categoriile lui Hegel.

La poarta prelegerilor sale, el pune de strajă o gogoriţă : „modernul". Dar ce este „modernul" ? D-l Jung spune că pentru definirea acestei noţiuni el ia ca punct de plecare pe Byron şi pe George Sand şi că cele mai apropiate elemente principiale ale noii epoci a omenirii sînt, pentru Germania, Hegel şi scriitorii aşa-numitei tinere literaturi. — Cîte nu i se mai atribuie bietului Hegel ! Ateismul, atotputernicia conştiinţei de sine, teoria revoluţionară a statului şi — colac peste pupăză — „Tînăra Germanie". Este însă de-a dreptul ridicol să faci o legătură între Hegel şi această clică. Nu ştie oare d-l Jung că Gutzkow a polemizat dintotdeauna cu filozofia hegeliană, că Mundt şi Kühne nu se pricep de loc în asemenea probleme, că Mundt mai ales a debitat, în „Madonna" şi în alte scrieri ale sale, cele mai mari inepţii şi cele mai mari confuzii cu privire la Hegel şi că acum el este adversarul declarat al doctrinei acestuia ? Nu ştie el oare că Wienbarg s-a pronunţat şi el împotriva lui Hegel şi că Laube, în a sa istorie a literaturii, a folosit în permanenţă în mod greşit categoriile hegeliene ?

D-l Jung abordează apoi noţiunea de „modern" şi se munceşte cu ea pe şase pagini, fără a o scoate la capăt. E şi firesc să fie aşa ! Ca şi cum „modernul" ar putea fi vreodată „ridicat la rangul de noţiune" ! Ca şi cum o expresie atît de vagă, atît de lipsită de conţinut şi de imprecisă, pe care nişte minţi superficiale au promovat-o în chip cît se poate de misterios, ar putea deveni vreodată o categorie filozofică ! Ce distanţă e între „modernul" lui Heinrich Laube, cu iz de salon aristocratic şi cu înfăţişarea unui dandy, şi titulatura „ştiinţă modernă" dată dogmei creştine [132] a lui Strauss ! Cu toate acestea, d-l A. Jung vede în acest titlu o dovadă că Strauss recunoaşte modernul ca o putere deasupra lui, şi anume modernul în sensul „Tinerei Germanii", şi cît ai clipi din ochi îl bagă în *aceeaşi* oală cu tînăra literatură. În cele din urmă el defineşte noţiunea de modern ca o independenţă a subiectului de orice autoritate pur exterioară. Că năzuinţa spre această

independenţă este un moment principal al mişcării contemporane, o ştiam de mult, şi *nimeni* nu tăgăduieşte legătura dintre „moderniști" şi această mişcare ; dar aici se vădeşte cît se poate de strălucit absurditatea încercării d-lui Jung de a considera pur şi simplu partea drept întreg şi de a prezenta o perioadă de trecere, care a fost deja depăşită, drept o epocă de înflorire. „Tînăra Germanie", vedeţi dv., trebuie cu orice preţ să devină purtătoarea întregului spirit al epocii şi, între altele, trebuie să i se acorde şi lui Hegel locşorul cuvenit. După cum se vede, d-l Jung s-a aflat pînă acum într-o stare de dedublare : într-un compartiment al inimii el îl purta pe Hegel, iar în celălalt — „Tînăra Germanie". Acum, cînd a întocmit aceste prelegeri, el a fost nevoit să le pună în concordanţă una cu alta. Grea dilemă ! Mîna stîngă mîngîia filozofia, iar dreapta — nefilozofia superficială, poleită, şi într-adevăr, ca la orice bun creştin, mîna dreaptă nu ştia ce face stînga. Cum să iasă din încurcătură ? În loc să fie cinstit şi să renunţe la una din cele două înclinaţii incompatibile, el a făcut o cotitură îndrăzneaţă şi a dedus nefilozofia din filozofie.

În acest scop, bietului Hegel i-au fost consacrate treizeci de pagini. O apoteoză bombastică, plină de emfază îşi revarsă şuvoiul ei tulbure pe mormîntul marelui om ; apoi Jung se căzneşte să dovedească cum că trăsătura fundamentală a sistemului hegelian este afirmarea subiectului liber în opoziţie cu eteronomia obiectivităţii rigide. Dar nu este cîtuşi de puţin nevoie să fii un perfect cunoscător al lui Hegel pentru a şti că el se situa pe o treaptă cu mult mai înaltă, susţinînd punctul de vedere al *împăcării* dintre subiect şi forţele obiective, că el avea un respect colosal faţă de obiectivitate, că punea realitatea, ceea ce există, mult mai presus de raţiunea subiectivă a individului şi că pretindea tocmai acestuia să recunoască drept raţională realitatea obiectivă. Hegel nu a fost profetul autonomiei subiective, aşa cum crede d-l Jung şi cum apare ea într-o formă arbitrară la „Tînăra Germanie". Principiul lui Hegel este şi eteronomia, subordonarea subiectului faţă de raţiunea universală, şi uneori — ca, bunăoară, în filozofia religiei — chiar faţă de lipsa generală de raţiune. Ceea ce Hegel dispreţuia cel mai mult era intelectul, şi ce altceva reprezintă acesta decît raţiunea fixată în subiectivitatea şi singularitatea ei ? La aceasta însă d-l Jung îmi va obiecta, poate, că nu aşa a înţeles el lucrurile, că el vorbeşte numai despre autoritatea *pur exterioară,* că nici nu vrea să

vadă în Hegel altceva decît concilierea ambelor laturi şi că, după părerea sa, individul „modern" nu vrea nimic altceva decît tocmai să se vadă condiţionat numai „de propria sa înţelegere a caracterului raţional al obiectivului", — dar în cazul acesta să facă bine să nu-l bage pe Hegel în aceeaşi oală cu „tinerii germani", a căror esenţă este tocmai arbitrarul subiectiv, capriciul, bizareria; atunci „individul modern" nu este decît o altă expresie pentru definirea hegelianului. Căzînd într-o confuzie totală, d-l Jung va fi nevoit să caute „modernul" şi în cadrul şcolii hegeliene, şi realmente aripa stîngă, mai mult ca oricare alta, este menită să fraternizeze cu „tînerii germani".

În cele din urmă, el trece la literatura „modernă" şi aici începe o apologie şi o tămîiere generală. Aici *nu* găseşti *unul* care să nu fi făcut ceva de seamă, *nu* găseşti *unul* care să nu reprezinte ceva remarcabil, *nu* găseşti *unul* căruia literatura să nu-i datoreze un progres. Aceste nesfîrşite complimente, aceste strădanii împăciuitoriste, această pasiune furibundă de a face pe proxenetul şi pe samsarul literar sînt de-a dreptul insuportabile. Ce-i pasă literaturii că cutare sau cutare scriitor are o fărîmă de talent, că realizează din cînd în cînd cîte ceva, dacă în genere el nu-i bun de nimic, dacă întreaga sa orientare, întreaga sa fizionomie literară, întreaga sa creaţie în ansamblu nu prezintă nici o valoare? În literatură fiecare nu valorează ca atare, ci numai prin poziţia lui în raport cu întregul. Dacă m-aş preta la o asemenea metodă de critică, ar trebui să procedez mai cu îngăduinţă şi faţă de d-l Jung, căci s-ar putea ca vreo cinci pagini din această carte să nu fie tocmai prost scrise şi să vădească un oarecare talent. — Din condeiul d-lui Jung curge cu o mare uşurinţă şi cu o anumită grandezza* un şuvoi de observaţii din cele mai nostime. Astfel, amintind despre aprecierile usturătoare ale criticii la adresa lui Pückler, el se bucură că ea *„îşi rosteşte sentinţa fără a ţine seamă de persoană sau de rang.* Aceasta arată într-adevăr că critica germană are un punct de vedere superior, independent în sine însuşi". Ce părere proastă trebuie să aibă d-l Jung despre naţiunea germană dacă consideră asemenea lucruri drept un mare merit! Ca şi cum ar fi nevoie de cine ştie ce curaj pentru a critica scrierile unui prinţ!

Trec peste această flecăreală care are pretenţia să fie o istorie a literaturii şi care, pe lîngă lipsa de conţinut şi in-

* — afectare. — *Nota Trad.*

coerența ei lăuntrică, suferă și de nenumărate lacune ; astfel lipsesc din ea liricii : Grün, Lenau, Freiligrath, Herwegh, dramaturgii Rosen (sic !) și Klein etc. În sfîrșit, autorul ajunge la tema care l-a preocupat de la bun început, la mult îndrăgita sa „Tînără Germanie", care este pentru el expresia desăvîrșită a „modernului". El începe cu *Börne*. In realitate însă influența lui Börne asupra „Tinerei Germanii" nu este atît de mare ; Mundt și Kühne l-au considerat smintit, pentru Laube el era prea democratic, prea categoric ; numai asupra lui Gutzkow și Wienbarg a avut el o înrîurire mai trainică. Gutzkow mai cu seamă îi datorește foarte mult lui Börne. Cea mai puternică influență însă a exercitat-o Börne pe nesimțite asupra națiunii, care-i păstrează operele ca pe niște odoare sfinte ce au întărit-o și au susținut-o în întunecata perioadă a anilor 1832—1840, pînă la apariția adevăraților urmași ai autorului „Scrisorilor din Paris" [133], adică a noilor liberali care se îndeletnicesc cu filozofia. Fără înrîurirea directă și indirectă a lui Börne, curentul liber ieșit din școala lui Hegel s-ar fi constituit cu mult mai greu. Acum însă totul se reducea la a da la iveală înrudirea de idei dintre Hegel și Börne, și acest lucru nu era chiar atît de greu. Acești doi oameni erau mai aproape unul de altul decît se părea. Spontaneitatea, concepțiile sănătoase ale lui Börne s-au dovedit a fi latura practică a ceea ce avea în vedere Hegel, cel puțin în teorie. D-l Jung, firește, nu vrea să recunoască acest lucru. Desigur că, într-o anumită măsură, pentru el Börne este o persoană respectabilă, ba chiar un om de caracter — ceea ce în anumite împrejurări este, fără îndoială, ceva foarte prețios —, cu merite incontestabile, ca Varnhagen și Pückler bunăoară, și care a scris în special recenzii teatrale bune, dar era un fanatic și un terorist, și de așa ceva să ne ferească dumnezeu ! E rușinos felul în care un ins atît de searbăd și fără vlagă privește pe un om care a devenit exponentul spiritului epocii sale numai datorită convingerilor sale. Acest Jung, care vrea să construiască „Tînăra Germanie", și chiar personalitatea lui Gutzkow pornind de la noțiunea absolută, nu este în stare să înțeleagă nici măcar un caracter atît de simplu ca acela al lui Börne ; el nu-și dă seama că pînă și cele mai extremiste, cele mai radicale aprecieri decurg în mod necesar și consecvent din adîncul ființei lui Börne, *că Börne era republican prin natura sa* și că pentru un republican „Scrisorile din Paris" nu sînt chiar atît de energice. Sau poate că d-l Jung n-a auzit niciodată pe un elvețian sau pe un nord-

american vorbind despre state monarhice. Şi cine i-ar putea reproşa lui Börne că „privea viaţa numai prin prisma politicii" ? Nu face oare şi Hegel acelaşi lucru ? Nu este oare şi pentru el statul, în tranziţia sa spre istoria mondială — prin urmare în domeniul politicii interne şi externe —, realitatea concretă a spiritului absolut ? Şi în ciuda acestei concepţii spontane şi naive a lui Börne, care îşi află completarea în concepţiile mai cuprinzătoare ale lui Hegel, cu care concordă adeseori în modul cel mai surprinzător, d-l Jung — oricît de ridicol ar părea acest lucru — e de părere că Börne „şi-a construit un sistem de politică şi de fericire a popoarelor", o himeră abstractă care ar explica aspectele unilaterale şi extremismele sale ! D-l Jung nici nu bănuieşte importanţa lui Börne, caracterul lui de fier, integru, impresionanta lui dîrzenie ; şi aceasta tocmai pentru că el însuşi este un omuleţ atît de slugarnic, de molîu şi lipsit de spirit de independenţă. El nu ştie că Börne este o personalitate unică în istoria germană ; el nu ştie că Börne a fost stegarul libertăţii germane, singurul o*m*, pe vremea sa, în Germania ; el nu are habar ce înseamnă să te ridici împotriva a 40.000.000 de germani şi să proclami domnia *ideii* ; el nu poate să priceapă că Börne este un Ioan Botezătorul al vremurilor moderne, care predică germanilor mulţumiţi de sine pocăinţa şi le vesteşte că securea se află deja la rădăcina copacului şi că va veni unul mai puternic care va boteza cu foc şi va curăţa fără cruţare aria de pleavă. Din această pleavă poate fi considerat ca făcînd parte şi d-l A. Jung. În cele din urmă d-l Jung ajunge la mult iubita sa „Tînără Germanie" şi începutul îl face cu o critică acceptabilă, dar mult prea amănunţită a lui Heine. Apoi le vine rîndul celorlalţi : mai întîi lui Laube, Mundt, Kühne, apoi lui Wienbarg, căruia îi aduce tributul cuvenit, şi, în sfîrşit, *aproape cincizeci de pagini* sînt consacrate lui Gutzkow. Primii trei sînt omagiaţi în obişnuita manieră juste-milieu, cu laude multe şi critică foarte moderată ; Wienbarg este categoric scos în evidenţă, dar i se rezervă numai patru pagini ; în fine, Gutzkow, pe care-l construieşte după schema de noţiuni a lui Hegel şi-l tratează ca pe o personalitate de mîna întîi, este decretat cu o neruşinată slugărnicie drept exponentul „modernului".

Dacă asemenea aprecieri le-ar emite un tînăr autor începător, ele ar mai putea fi trecute cu vederea ; sînt *destui* aceia care şi-au pus o vreme speranţele în „tînăra literatură" şi care, contînd pe viitor, au dat dovadă de mai multă indul-

genţă faţă de operele lor decît ar fi putut, altminteri, justifica faţă de ei înşişi. Mai cu seamă aceia în a căror conştiinţă s-au reflectat cele mai recente etape de dezvoltare ale spiritului german vor fi privit cîndva cu simpatie lucrările lui Mundt, Laube sau Gutzkow. De atunci însă mişcarea literară a înregistrat progrese însemnate, lăsînd mult în urmă acest curent, iar lipsa de conţinut a majorităţii „tinerilor germani" a ieşit la iveală într-un mod înspăimîntător.

„Tînăra Germanie" s-a născut din confuzia unor vremi agitate, rămînînd ea însăşi prizonieră a acestei confuzii. Idei care mişunau pe atunci într-o formă încă vagă şi neevoluată în capetele oamenilor şi de care ei au devenit conştienţi abia mai tîrziu, cu ajutorul filozofiei, au fost folosite de „Tînăra Germanie" ca un joc al fanteziei. Prin aceasta se şi explică imprecizia, confuzia de noţiuni care domneau chiar printre „tinerii germani". Gutzkow şi Wienbarg ştiau cel mai bine ce vor, Laube mai puţin ca oricare. Mundt alerga după himere sociale ; Kühne, în care mai dăinuia cîte ceva din spiritul lui Hegel, schematiza şi clasifica. Dar din confuzia aceasta generală nu putea ieşi nimic bun. Ideea îndreptăţirii senzualităţii a fost înţeleasă brutal şi plat, ca la Heine ; principiile politice şi liberale variau de la o persoană la alta, iar situaţia femeii dădea prilej la discuţiile cele mai sterile şi mai confuze. Nimeni nu era lămurit în privinţa celuilalt. Confuziei generale a epocii trebuie să i se atribuie şi măsurile luate de diferitele guverne împotriva acestor oameni. Forma fantezistă în care erau propagate aceste concepţii nu putea decît să contribuie la sporirea stării de confuzie. „Tinerii germani", prin forma strălucită a scrierilor lor, prin stilul lor spiritual, picant şi vioi, prin misticismul enigmatic în care erau învăluite principalele lor lozinci, cît şi prin reînvierea criticii şi înviorarea revistelor literare datorită imboldului lor, şi-au atras în curînd de partea lor masa scriitorilor mai tineri şi în scurtă vreme fiecare dintre ei, cu excepţia lui Wienbarg, îşi avea suita sa. Vechea beletristică lipsită de vlagă trebui să cedeze în faţa asaltului tinerelor forţe, iar „tînăra literatură" puse stăpînire pe cîmpul de luptă cucerit şi-l împărţi şi... se destrămă ea însăşi cu prilejul acestei împărţiri. Acum ieşi la iveală lipsa de temeinicie a principiului. Se vădi astfel că fiecare se înşelase în privinţa celuilalt. Principiile dispărură, acum nu mai era vorba decît de persoane. Gutzkow sau Mundt — iată cum se punea chestiunea. Coloanele ziarelor

erau pline de ciorovăielile diferitelor clici, de polemici şi discuţii sterile.

Victoria lesne obţinută îi făcu pe aceşti tineri să devină aroganţi şi înfumuraţi. Ei se credeau caractere istorice de anvergură mondială. De îndată ce apărea undeva un nou scriitor, i se punea pistolul în piept şi i se cerea o supunere necondiţionată. Fiecare avea pretenţia să fie unicul dumnezeu al literaturii. Să nu ai alţi dumnezei afară de mine! Cea mai mică observaţie stîrnea o duşmănie de moarte. In felul acesta curentul şi-a pierdut întregul conţinut de idei pe care l-a avut, poate, vreodată şi a devenit pur şi simplu un scandal care a culminat cu cartea lui Heine despre Börne [134] şi a degenerat într-o josnicie respingătoare. Dintre diferitele personalităţi, cea mai nobilă este, fără îndoială, *Wienbarg* — un *om* integru, puternic, ca o statuie turnată dintr-o bucată de metal strălucitor fără nici o pată de rugină. *Gutzkow* este cel mai clarvăzător, cel mai rezonabil; el a scris cel mai mult şi, alături de Wienbarg, a dat cele mai hotărîte dovezi de felul său de a gîndi. Totuşi, dacă vrea să se menţină pe tărîmul dramaturgiei, ar fi bine să-şi caute subiecte mai interesante şi mai bogate în idei decît pînă acum şi să pornească nu de la spiritul „modern", ci de la adevăratul spirit al vremii noastre. Noi îi pretindem un mai bogat conţinut de idei decît acela pe care ni-l oferă frazeologia liberală a lui Patkul sau sensibilitatea duioasă a lui Werner [135]. Gutzkow este dotat cu mult talent, însă în publicistică; el este un ziarist înnăscut, dar se va putea menţine numai printr-*un singur* mijloc, şi anume dacă îşi va însuşi cele mai noi concepţii filozofice despre religie şi stat şi dacă va pune fără rezerve în slujba marii mişcări a vremii revista sa „Telegraph", care, pe cît se spune, urmează să reapară. Dacă va îngădui însă ca în coloanele revistei să precumpănească exerciţiile beletristice de calitate îndoielnică, atunci ea nu va fi cu nimic mai bună decît celelalte publicaţii beletristice, despre care se poate spune că nu sînt nici cal, nici măgar, că sînt ticsite cu nuvele plicticoase, că abia sînt răsfoite şi că, în genere, au decăzut mai mult ca oricînd, atît în ce priveşte conţinutul cît şi în ce priveşte consideraţia publicului. Vremea lor a trecut, ele dispar treptat, fiind înghiţite de către ziarele politice, care pot foarte bine cuprinde puţinul care mai apare în domeniul literaturii.

Cu toate însuşirile lui negative, *Laube* este totuşi, într-o anumită măsură, atrăgător; dar maniera lui dezordonată, ne-

principială de a scrie astăzi romane, mîine istorie literară, poimîine critică, drame etc., vanitatea și platitudinea lui îl împiedică să se ridice. El are tot atît de puțin ca și *Kühne* curajul opiniei. „Tendințele" „tinerei literaturi" de tristă amintire au fost de mult uitate ; interesul gol, abstract pentru literatură a pus stăpînire cu desăvîrșire pe amîndoi. În schimb, la *Heine* și la *Mundt* indiferența s-a transformat în apostazie fățișă. Cartea lui *Heine* despre Börne este lucrul cel mai nedemn care s-a scris vreodată în limba germană ; activitatea din ultima vreme a lui *Mundt* la „Pilotul" îi răpește autorului „Madonnei" pînă și ultimele rămășițe de considerație în ochii națiunii. Aici, la Berlin, se știe prea bine ce urmărește d-l Mundt printr-o asemenea autodenigrare : o catedră universitară ; cu atît mai dezgustător apare deci acest servilism de care se lasă subit stăpînit. D-l Mundt și scutierul său F. Radewell n-au decît să continue să declare suspectă filozofia modernă, să se agațe de colacul de salvare al revelației lui Schelling și să se facă ridicoli în fața națiunii prin nesăbuitele lor încercări de a filozofa ei înșiși. Filozofia liberă poate privi netulburată apariția lucrărilor lor de debutanți în ale filozofiei fără să le supună vreunei critici ; ele se vor nărui de la sine. Tot ce are înscris în frunte numele d-lui Mundt poartă stigmatul apostaziei, aidoma operelor lui Leo. Poate că în curînd d-l Mundt va căpăta, în persoana d-lui Jung, un nou vasal. În orice caz așa se pare, după cîte am văzut pînă acum și după cîte vom vedea și de acum în colo.

După ce a terminat cu scopul propriu-zis al prelegerilor sale, d-l Jung a simțit nevoia nestăvilită ca înainte de a concluzie să se mai facă o dată de rîs în fața națiunii. De la Gutzkow el trece la David Strauss, căruia îi atribuie meritul deosebit de a fi sintetizat în propria sa persoană „concluziile lui Hegel și Schleiermacher și ale stilului modern" (nu cumva *acesta* este un model de *stil* modern ?) ; dar în același timp se plînge amarnic de veșnica, înspăimîntătoarea negație. Da, negația și iar negația ! Sărmanii pozitiviști și cavaleri ai poziției juste-milieu văd cum crește tot mai mult valul negației ; ei se agață cu desperare unul de altul și vor să aibă ceva pozitiv. Și iată că un oarecare Alexander Jung deplînge veșnica mișcare a istoriei mondiale, numește progresul negație și, luîndu-și în cele din urmă aere de profet, prezice „marea naștere a pozitivului" ; acest eveniment, pe care el îl descrie dinainte în frazele cele mai bombastice, va lovi cu spada domnului pe Strauss, Feuerbach și pe toți cei de o seamă cu ei. În ziarul

său „Literatur-Blatt", el prezice de asemenea venirea noului mesia „pozitiv". Poate exista oare ceva mai nefilozofic decît această pornire atît de ostentativă, decît această nemulțumire atît de fățișă față de situația actuală ? Ar putea oare cineva să dea dovadă de mai multă moliciune și neputință decît d-l A. Jung ? Își poate oare închipui cineva o fantasmagorie mai mare — afară de scolastica neoschellingiană — decît această credință pioasă într-un „mesia pozitiv" ? A existat oare vreodată o confuzie mai mare și, din păcate, mai răspîndită decît aceea care domnește acum în privința noțiunilor „pozitiv și negativ" ? Dați-vă măcar o dată osteneala să priviți mai îndeaproape la mult defăimata negație și vă veți convinge că ea însăși este cît se poate de pozitivă. Firește că pentru cei ce declară că nu este pozitiv raționalul, ideea, deoarece nu stă pe loc, ci se află în mișcare, pentru aceia al căror cuget neputincios are nevoie de un fapt de care să se agațe, — asemenea iederei pe o veche ruină —, pentru aceștia, firește, orice progres înseamnă negație. În realitate însă ideea în dezvoltarea ei este singurul element veșnic și pozitiv, în timp ce latura faptică, exterioară a ceea ce se întîmplă reprezintă tocmai elementul negativ, pe cale de dispariție și pasibil de critică.

„Dar cine ne va dărui această comoară inepuizabilă care sălășluiește atît de aproape de noi ?" — continuă d-l Jung cu un patos sporit. Da, cine va fi acel mesia care va întoarna sufletele plăpînde, șovăielnice din exilul lor în bezna negației, din noaptea întunecată a deznădejdii și le va duce în țara unde curge lapte și miere ? *„Nu cumva Schelling ?...* Ne punem mari și sfinte speranțe în Schelling tocmai pentru că el a căutat atîta vreme sprijin în singurătate, tocmai pentru că el a descoperit acel lăcaș tihnit la izvoarele gîndirii și creației, acel scaun domnesc care face ca timpul să înceteze de a mai fi timp !" etc. Asta ne-o spune un hegelian ! Iar mai departe („Königsberger Literatur-Blatt" nr. 4) : „Noi așteptăm de la *Schelling* extraordinar de mult. Noi sperăm că Schelling va trece prin *istorie* cu aceeași făclie a unei lumini noi, nemaivăzute cu care a trecut, la vremea sa, prin natură" etc. Apoi, în nr. 7, ni se oferă proslăvirea dumnezeului necunoscut al lui Schelling. Filozofia mitologiei și a revelației este construită ca ceva necesar, și d-l Jung este fericit avînd conștiința că poate urmări cu privirea extaziată, fie și din depărtare, firul ideilor lui Schelling, ale marelui Schelling. Acest Jung este un spirit atît de lipsit de personalitate, atît de nostalgic,

încît găsește satisfacție numai în ploconirea oarbă în fața cuiva, în supunerea față de o autoritate străină. Nu găsești la el nici urmă de independență; de îndată ce i se ia sprijinul de care se ține, el se prăbușește cu totul și se topește de dor. El se prosternează pînă și în fața unui lucru pe care nu-l cunoaște încă, și în ciuda informațiilor destul de precise care existau încă înainte ca Schelling să-și fi ținut prelegerile la Berlin cu privire la filozofia sa și la conținutul special al prelegerilor sale, d-l Jung nu concepe o fericire mai mare ca aceea de a ședea în țărînă la picioarele lui Schelling. El nu știe cum s-a exprimat Schelling despre Hegel în prefața lucrării lui Cousin [136], sau, mai bine zis, știe prea bine, și totuși el, un hegelian, cutează să se prosterneze în fața lui Schelling, cutează, după asemenea antecedente, să mai pronunțe numele lui Hegel și să-l citeze atunci cînd combate cele mai noi concepții! Și, ca o încununare a propriei sale degradări, în nr. 13 el își mai pleacă o dată fruntea cu venerație în fața lui Schelling, tămîind cu admirație și extaz prima prelegere a acestuia. Căci el găsește aici confirmarea

„nu numai a tot ce presupunea, ci chiar a ceea ce știa" despre Schelling, „acea pătrundere — minunat de proaspătă, desăvîrșită și ca formă — a tuturor elementelor științifice, artistice și etice care într-o asemenea îmbinare a lumii antice cu cea creștină poate ridica pe omul atît de proslăvit la un rang de preot al celui de sus și al revelației lui, *cum abia își pot închipui preoții de rang inferior și laicii*". Firește, unii vor fi atît de pervertiți „încît vor contesta din invidie pînă și măreția care se revelează aici fiecăruia într-o formă curată și limpede ca lumina soarelui". „Întreaga măreție a lui Schelling, superioritatea lui asupra unor curente desăvîrșite, dar unilaterale, ni se dezvăluie în toată strălucirea ei în prima lui prelegere"... „Cine poate începe astfel trebuie să continue și *mai grandios, trebuie să sfîrșească ca învingător*, iar atunci cînd toți vor osteni, pentru că nici unul nu e obișnuit cu un asemenea zbor, cînd se vor prăbuși și cînd *nimeni nu va mai putea să urmărească și să înțeleagă ceea ce spui Tu*, cel inspirat de la începutul vremurilor, atunci să știe că Te ascultă umbra celui de o seamă cu Tine, a celui mai credincios, a celui mai minunat dintre prietenii Tăi, *Te ascultă umbra bătrînului Hegel!...*"

La ce s-o fi gîndit d-l Jung atunci cînd a așternut pe hîrtie entuziasmul acesta fără obiect, această flecăreală romantică! Smeritul nostru „preot" nici nu bănuiește măcar ceea ce — cel puțin aici, la Berlin — știa oricine dinainte sau, dacă nu știa, putea în orice caz să presupună. Ce fel de „revelații" ne-a predicat însă acest „preot al celui de sus", în ce a constat „măreția", „menirea de a dezvălui omenirii esența supremă", „zborul grandios", cum „a sfîrșit ca învingător" Schelling, asta o știe acum toată lumea; în broșura „Schelling și reve-

laţia" [137], al cărei autor recunosc — cu acest prilej — că sînt eu, am expus cît se poate de obiectiv conţinutul noii revelaţii. D-l Jung n-are decît să verifice, pe baza acestui material, dacă speranţele sale s-au împlinit sau, cel puţin, să dea dovadă de sinceritate şi de *curaj,* mărturisind totala sa eroare.

Fără să mă mai opresc asupra criticii lui Sealsfield, cu care îşi încheie cartea sa d-l Jung, întrucît şi aşa m-am depărtat destul de mult de domeniul beletristicii, vreau să mă refer, în încheiere, la cîteva pasaje din „Königsberger Literatur-Blatt", pentru a releva şi aici moliciunea şi emfaza lipsită de vlagă a d-lui Jung. Chiar în nr. 1 e menţionată, ce-i drept cu multă rezervă, „Esenţa creştinismului" a lui Feuerbach ; în nr. 2 este atacată, deşi într-o formă încă destul de respectuoasă, teoria negaţiei din „Jahrbücher" ; în nr. 3 este tămîiat *Herbart,* aşa cum a fost tămîiat mai înainte Schelling ; în nr. 4 sînt tămîiaţi amîndoi şi în acelaşi timp se ridică obiecţii împotriva radicalismului ; în nr. 8 începe o critică amănunţită a cărţii lui Feuerbach, în care inconsecventul juste-milieu vrea să-şi dovedească superioritatea asupra radicalismului hotărît. Şi care sînt argumentele concludente care se aduc aici? Feuerbach, spune d-l Jung, ar avea deplină dreptate dacă pămîntul ar reprezenta întregul univers ; din punct de vedere pămîntesc, întreaga sa operă este frumoasă, convingătoare, excelentă, incontestabilă ; dar din punct de vedere universal, cosmic, ea este nulă. Frumoasă teorie ! Ca şi cum în lună doi ori doi ar face cinci, ca şi cum pe planeta Venus pietrele ar avea viaţă, iar în soare plantele ar putea vorbi ! Ca şi cum dincolo de atmosfera pămîntului ar începe domnia unei raţiuni noi, aparte, iar intelectul s-ar măsura după distanţa de la soare ! Ca şi cum conştiinţa de sine, la care ajunge pămîntul prin omenire, nu ar deveni conştiinţă universală în clipa în care recunoaşte situaţia sa ca moment al acestei conştiinţe ! Ca şi cum o asemenea obiecţie ar fi altceva decît un pretext pentru a îndepărta neplăcutul răspuns la vechea întrebare pînă în falsul infinit al spaţiului ! Nu sună oare ciudat de naiv atunci cînd d-l Jung strecoară printre principalele sale argumente : „raţiunea care depăşeşte orice determinare pur sferică" ? Cum poate el în cazul acesta, admiţînd din punctul de vedere pămîntesc consecvenţa şi raţiunea tezei discutate, să deosebească acest punct de vedere pămîntesc de cel „universal" ? Este însă cu totul demn de un fantast, de un visător sentimental ca d-l Jung să se piardă în falsul infinit al firmamentului şi să scornească tot felul de ipoteze ciudate şi de

născociri uimitoare despre niște ființe care gîndesc, iubesc și visează pe celelalte corpuri cerești. Totodată este ridicol cum ne pune în gardă împotriva naivității de a-i acuza fără rezerve pe Feuerbach și Strauss de ateism și de negare categorică a nemuririi. D-l Jung nu vede că acești oameni nici nu vor să fie priviți altfel. Totodată, în nr. 12, d-l Jung ne amenință deja cu mînia sa ; în nr. 26 este ridicat în slăvi Leo, al cărui fel de a gîndi, din cauza talentului său incontestabil, este cu totul dat uitării, ba chiar idealizat ; dar și Ruge ne este prezentat într-o lumină tot atît de falsă ca și Leo. Nr. 29 se asociază la critica lipsită de conținut pe care Hinrichs a făcut-o „Trîmbiței" [138] în „Berliner Jahrbücher" și ia atitudine și mai hotărîtă împotriva orientării de stînga ; nr. 35 cuprinde în întregime un articol lung și îngrozitor despre F. Baader, a cărui mistică de somnambul și gîndire nefilozofică sînt pe deasupra apreciate în mod laudativ ; în sfîrșit, nr. 36 se plînge de „nefericita polemică", referindu-se, fără îndoială, la un articol al lui E. Mayen din „Gazeta renană" [139], în care d-lui Jung — oricît de ciudat ar părea acest lucru — i se spune măcar o dată tot adevărul. D-l Jung este pînă într-atîta de buimac, de cufundat într-o existență iluzorie, încît își închipuie că ne este „tovarăș de luptă", că „apără aceleași idei" ca și noi, încît își închipuie că, „deși există divergențe" între el și noi, „totuși identitatea de principii și scopuri este de neclintit". Să sperăm că acum și-a dat seama că noi nu dorim și nici nu putem să fraternizăm cu el. Asemenea jalnice amfibii, asemenea talere cu două fețe nu sînt bune pentru lupta pe care au început-o și pe care o pot duce pînă la capăt numai niște oameni cu fermitate de caracter. În cuprinsul aceluiași articol, el mai păcătuiește față de sine însuși și prin faptul că se lansează în discuții din cele mai triviale pe tema despotismului literar al liberalilor și-și afirmă libertatea. N-are decît să și-o păstreze sănătos și să palavragească liniștit mai departe pînă în vecii vecilor. Dar să ne dea voie să-i mulțumim pentru sprijinul său și să-i spunem cinstit și deschis ce gîndim despre el. Altminteri ar fi el despotul literar, dar pentru așa ceva e, poate, prea molîu. Același număr se încheie într-un mod *demn* de el, printr-un strigăt de ajutor împotriva „zarvei egoiste și deșarte care ridică în mod *frenetic* conștiința de sine la rangul de zeitate", și „Königsberger Literatur-Blatt" se încumetă chiar să reproducă aceste exclamații înfiorătoare : „Jos creștinismul, jos nemurirea, jos dumnezeu ! !". Totuși gazeta se consolează

cu gîndul că „groparii se află deja în tindă pentru a scoate din casă leşurile pe veci amuţite ale celor care azi sînt atît de gălăgioşi". Prin urmare, acelaşi apel neputincios adresat viitorului!

Nu mi-au parvenit încă celelalte numere ale gazetei lui Jung. Socot totuşi că dovezile prezentate aici vor fi suficiente pentru a motiva excluderea d-lui Jung din rîndurile celor hotărîţi şi „liberi"; lui însuşi îi este dată acum posibilitatea să înţeleagă ce i se reproşează. Să-mi fie îngăduită încă o observaţie. D-l Jung este, fără îndoială, scriitorul cel mai lipsit de caracter, cel mai lipsit de vlagă, cel mai confuz din Germania. Prin ce se explică toate acestea, de unde provine această formă moralizatoare pe care el o arborează pretutindeni? Să fie oare în legătură cu faptul că, după cum se spune, d-l Jung urma să fie cîndva sfătuitor „ex officio" [140]?

Friedrich Oswald

Scris în jurul lui 15 iunie 1842
„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst".

[Friedrich Engels]

Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei [141]

Printre monarhii europeni a căror personalitate atrage atenţia şi dincolo de hotarele ţării lor, sînt interesanţi îndeosebi patru : *Nikolai* al Rusiei, prin felul direct şi francheţea nerușinată cu care tinde spre despotism ; *Ludovic-Filip,* care se erijează în Machiavelli al vremurilor noastre ; *Victoria* a Angliei, model desăvîrşit de regină constituţională, şi *Frederic-Wilhelm al IV-lea,* ale cărui concepţii, aşa cum s-au înfăţişat ele clar şi precis în cei doi ani de domnie, urmează să fie supuse aici unei examinări mai minuţioase... Aprecierile noastre nu sînt cîtuşi de puţin dictate de ura şi setea de răzbunare a unui partid nedreptăţit şi detestat de rege, asuprit şi persecutat de slujbaşii lui, nici de resentimentele adînci, alimentate de cenzură, care vor să profite de libertatea presei pentru a colporta istorii scandaloase şi cancanuri berlineze. Nu, „Der deutsche Bote" * nu se îndeletniceşte cu asemenea chestiuni. Totuşi, faţă de linguşirile nedemne şi josnice cu care sînt tămîiaţi zi de zi în presă monarhii şi popoarele germane, este absolut necesar ca domnii aceştia să fie odată priviţi şi sub alt aspect, şi ca faptele şi opiniile lor să fie judecate fără menajamente ca şi ale celorlalţi muritori... În ultimii ani de domnie a regelui precedent **, reacţiunea din aparatul de stat a început să se alieze cu reacţiunea clericală. Prin dezvoltarea contrarului libertăţii absolute, statul ortodox şi biserica ortodoxă s-au văzut nevoite să revină la punctul lor de plecare şi să restabilească principiul creştin cu toate consecinţele lui. Astfel, ortodoxia protestantă a revenit la catolicism, o fază care îşi găseşte reprezentanţii ei cei mai consecvenţi şi mai demni în *Leo* şi *Krummacher,* iar statul protestant a revenit la monarhia creştin-feudală consecventă, pe

* — „Mesagerul german". — *Nota Trad.*
** — Frederic-Wilhelm al III-lea. — *Nota Red.*

care încearcă s-o trezească la viaţă *Frederic-Wilhelm al IV-lea.*

Frederic-Wilhelm al IV-lea este întru totul produsul vremii sale, o personalitate care nu poate fi înţeleasă decît prin prisma dezvoltării spiritului liberal şi prin lupta acestuia împotriva creştinismului. El este consecinţa ultimă a principiului prusac, care se manifestă în el într-o ultimă sforţare de a se ridica împotriva conştiinţei libere, dar în acelaşi timp şi ca neputinţă totală faţă de această conştiinţă. Cu el se încheie dezvoltarea raţională a Prusiei de pînă acum ; o nouă înfăţişare a ei nu poate fi concepută, şi dacă Frederic-Wilhelm va reuşi cumva să-şi pună în practică sistemul, Prusia va trebui să-şi aleagă un principiu cu totul nou — care nu poate fi decît acela al spiritului liberal — sau să se prăbuşească dacă nu va avea tăria să facă un asemenea pas înainte.

Statul spre care tinde Frederic-Wilhelm al IV-lea este, după propria lui expresie, statul creştin. Forma în care apare creştinismul atunci cînd vrea să se analizeze din punct de vedere ştiinţific este teologia. Esenţa teologiei, mai ales în vremurile noastre, este împăcarea şi estomparea contradicţiilor absolute. Nici cel mai consecvent creştin nu se poate emancipa cu totul de condiţiile epocii noastre ; epoca îl sileşte să aducă modificări creştinismului; el poartă în sine premise a căror dezvoltare ar putea duce la ateism. De aici provine acea formă a teologiei care şi-a găsit criticul în B. Bauer şi care, cu neadevărul ei lăuntric şi cu ipocrizia ei, pătrunde întreaga noastră viaţă. Acestei teologii îi corespunde, în domeniul vieţii de stat, actualul sistem de guvernămînt din Prusia. Frederic-Wilhelm al IV-lea are un sistem al lui care este, incontestabil, un sistem romantic complet elaborat, după cum este şi o consecinţă necesară a punctului său de vedere ; căci cine vrea să organizeze un stat pornind de la acest punct de vedere trebuie să aibă la dispoziţie ceva mai mult decît cîteva idei izolate, disparate. În prealabil ar trebui deci dezvoltată esenţa teologică a acestui sistem.

Urmărind să impună principiul legitimismului cu toate consecinţele lui, regele Prusiei nu devine numai un adept al şcolii istorice a dreptului, ci merge chiar mai departe, ajungînd aproape la „restaurarea" în spiritul lui Haller [142]. Pentru a realiza statul creştin, el trebuie înainte de toate să îmbibe cu idei creştine statul birocratic raţionalist, devenit aproape păgîn, să facă să înflorească cultul, să stimuleze în fel şi chip respectarea lui ; ceea ce el n-a întîrziat să facă. Acestui scop îi servesc

măsurile luate pentru a determina lumea, în general, şi pe funcţionari, în special, să meargă mai des la biserică, respectarea în genere mai strictă a repausului duminical, proiectata înăsprire a legilor cu privire la divorţ, epurarea — în parte începută — a facultăţilor de teologie, precăderea care se dă la examenele de teologie unei credinţe puternice faţă de o slabă pregătire, angajarea de preferinţă a unor oameni evlavioşi în posturile de funcţionari şi multe alte chestiuni îndeobşte cunoscute. Ele pot sluji ca dovadă cît de mult se străduieşte Frederic-Wilhelm al IV-lea să reintroducă nemijlocit creştinismul în stat, să adapteze legile statului preceptelor moralei biblice. Acestea nu sînt însă decît primele măsuri şi cele mai directe. Sistemul statului creştin nu se poate opri aici. Pasul următor este separarea bisericii de stat, un pas care duce dincolo de limitele statului protestant. În acesta regele este summus episcopus * şi întruneşte în persoana sa suprema putere bisericească cu suprema putere de stat ; scopul final al acestei forme de stat este contopirea statului cu biserica, aşa cum o găsim exprimată la Hegel. Dar episcopatul monarhului, ca şi întreg protestantismul, este o concesie făcută laicităţii. El este o confirmare şi o justificare a primatului papal, întrucît recunoaşte necesitatea unui cap vizibil al bisericii ; pe de altă parte însă proclamă puterea pămîntească, lumească, puterea de stat, drept puterea absolut supremă şi-i subordonează puterea bisericească. El nu pune pe picior de egalitate elementul lumesc cu cel bisericesc, ci îl subordonează pe acesta din urmă elementului lumesc. Căci monarhul era monarh înainte de a deveni summus episcopus şi rămîne mai departe cu precădere monarh fără să aibă vreo funcţie bisericească. Cealaltă latură a chestiunii este, firesţe, că în monarh este întrunită acum întreaga putere, atît cea pămîntească cît şi cea cerească, care, ca dumnezeu pămîntesc, reprezintă desăvîrşirea statului religios.

Dar cum o astfel de subordonare contrazice spiritul creştin, este absolut necesar ca statul care are pretenţia de a fi creştin să acorde iar bisericii independenţa faţă de el. Această întoarcere la catolicism este însă cu neputinţă ; emanciparea absolută a bisericii este de asemenea irealizabilă fără a submina temeliile statului ; aici se impune deci să se recurgă la un sistem de compromisuri. Frederic-Wilhelm al IV-lea a şi recurs la acest sistem faţă de biserica

* — capul bisericii de stat evanghelice. — *Nota Trad.*

catolică, iar în ceea ce privește biserica protestantă, fapte evidente ne dovedesc cum gîndește el în această privință ; trebuie amintit în special desființarea obligativității de a face parte din uniune și eliberarea vechilor luterani de oprimarea la care erau supuși [143]. Pentru confesiunea protestantă se creează prin aceasta o situație cu totul specială. Ea nu are un cap al bisericii vizibil, nu are în genere o unitate, se fărîmițează într-o mulțime de secte, astfel că statul protestant nu-i poate acorda libertatea decît considerînd diferitele secte drept niște corporații cărora le acordă libertate absolută în treburile lor interne. Totuși monarhul nu renunță la episcopatul său, ci, dimpotrivă, își păstrează dreptul de învestitură și în genere suveranitatea, în timp ce, pe de altă parte, el recunoaște creștinismul ca o putere deasupra sa și, în consecință, trebuie să se plece și în fața bisericii. Astfel, în ciuda tuturor soluțiilor aparente, nu numai că contradicțiile în care se mișcă statul protestant continuă să subziste, dar intervine și un amestec al principiilor lui cu principiile statului catolic, ceea ce duce în mod necesar la o stranie încurcătură și lipsă de principii. Dar aceasta nu e compatibil cu teologia.

Prin Altenstein și Frederic-Wilhelm al III-lea, prin procedura împotriva arhiepiscopului de Colonia [144], statul protestant a exprimat teza că e imposibil ca un catolic consecvent să fie un cetățean folositor. Această teză, confirmată de întreaga istorie a evului mediu, este valabilă nu numai pentru statul protestant, ci pentru orice stat în genere. Cine consideră toată ființa și toată viața sa ca o etapă pregătitoare pentru împărăția cerurilor nu poate avea pentru lucrurile pămîntești interesul pe care statul îl cere cetățenilor săi. Statul pretinde să fie totul pentru cetățenii săi ; el nu recunoaște nici o forță superioară lui și se afirmă în genere ca putere absolută. Catolicul însă consideră pe dumnezeu și instituția lui, biserica, drept un principiu absolut și deci nu se poate situa niciodată fără o rezervă interioară pe punctul de vedere al statului. Această contradicție este de nerezolvat. Pentru catolic chiar statul catolic trebuie să se subordoneze bisericii, altfel catolicul se rupe de el ; cu cît mai mult se va rupe el în acest caz de statul necatolic ? În această privință, comportarea guvernului precedent era absolut consecventă și bine întemeiată ; statul poate lăsa neștirbită libertatea confesiunii catolice numai atîta vreme cît ea se supune legilor în vigoare. — Această stare de lucruri nu putea să-l mulțumească pe regele creștin. Dar ce era de făcut ? Statul protestant nu putea

rămîne în urma Hohenstaufenilor catolici şi faţă de înalta conştiinţă la care se ridicaseră statul şi biserica, o soluţie definitivă nu era cu putinţă decît prin supunerea uneia din părţi, supunere care ar fi însemnat o autonimicire pentru partea ce se pleca. Problema devenise principială, şi, în faţa principiilor, cazul izolat ca atare trebuia să treacă pe planul al doilea. Ce a făcut atunci Frederic-Wilhelm al IV-lea? Procedînd ca un adevărat teolog, el a dat la o parte principiile prezumţioase, incomode, s-a limitat cu strictețe la cazul în chestiune, care, izolat de principii, abia se complicase, şi a încercat să-l rezolve printr-un compromis. Însă curia * nu a cedat, şi cel care a rămas cu buzele umflate a fost statul. Aceasta este celebra, glorioasa rezolvare a complicaţiilor de la Colonia, redusă la adevăratul ei conţinut.

Aceleaşi contradicţii, camuflate doar superficial, pe care le-a provocat în raporturile dintre stat şi biserică, Frederic-Wilhelm al IV-lea a încercat să le provoace şi în relaţiile interne ale statului. Aici el se putea sprijini pe teoriile existente ale şcolii istorice a dreptului, şi lucrul a mers astfel destul de uşor. În Germania mersul istoriei făcuse din principiul monarhiei absolute principiul dominant, nimicise drepturile vechilor stări feudale şi ridicase pe rege la rangul de divinitate în stat. Pe lîngă aceasta, în perioada dintre 1807 şi 1812 rămăşiţele evului mediu fuseseră atacate cu hotărîre şi în mare parte măturate. Şi oricît s-ar fi redresat ulterior unele din ele, legislaţia din vremea aceea şi dreptul civil întocmit sub influenţa ideilor iluministe au rămas temeliile legislaţiei prusiene. O asemenea situaţie trebuia să devină insuportabilă. De aceea Frederic-Wilhelm al IV-lea se crampona, reanimîndu-le, de oricare din rămăşiţele feudale pe care le mai găsea. Nobilimea, care avea la bază principiul majoratului **, a fost favorizată şi întărită prin înnobilări noi, acordate cu condiţia creării de majorate; starea burgerilor ca atare a fost separată de nobilime şi de ţărani, şi privită şi tratată ca o stare aparte, reprezentînd comerţul şi industria; a fost încurajată izolarea corporaţiilor, închistarea anumitor meşteşuguri şi apropierea lor de regimul de breaslă etc. În genere toate cuvîntările şi acţiunile regelui au arătat de la bun început că el are o deosebită preferinţă pentru sistemul corporatist, şi tocmai aceasta caracterizează cel mai bine punctul lui de vedere medieval. Această coexistenţă a unor uniuni privilegiate,

* — curtea papală. — *Nota Trad.*
** — principiul primogeniturii. — *Nota Trad.*

care în treburile lor interne pot dispune de o anumită libertate și independență, fiecare din ele fiind lăuntric legată prin interese identice, dar care se luptă totodată între ele și uneltesc unele împotriva altora, această fărîmițare a forțelor statului pînă la completa destrămare a acestuia, caracteristică imperiului german, constituie unul dintre momentele esențiale ale evului mediu. Se înțelege însă de la sine că Frederic-Wilhelm al IV-lea nu are intenția să ducă statul creștin pînă la această limită extremă. Deși se crede chemat să restabilească statul cu adevărat creștin, în realitate el nu dorește decît aparența lui teologică, splendoarea și strălucirea lui, dar nu și mizeria, apăsarea, dezordinea și autonimicirea statului creștin ; pe scurt, un ev mediu juste-milieu * ; tot așa cum Leo nu vrea catolicismul din fir în păr, ci numai cultul strălucitor, disciplina bisericii etc. De aceea Frederic-Wilhelm nu este cu totul antiliberal și despotic în strădaniile sale, ferească sfîntul, el vrea să lase prusienilor săi toate libertățile posibile, dar numai sub forma lipsei de libertate, a monopolului și a privilegiului. El nu este net ostil libertății presei și va acorda această libertate, dar tot ca monopol al castei care are privilegiul culturii. El nu vrea să desființeze sistemul reprezentativ sau să renunțe la el, dar nu vrea să fie reprezentat cetățeanul ca atare ; el urmărește o reprezentare a *stărilor*, așa cum s-a și realizat în parte prin dietele provinciale prusiene. Într-un cuvînt, el nu recunoaște drepturi generale, cetățenești, drepturile omului, el recunoaște numai drepturile corporațiilor, monopolurile, privilegiile. Din acestea el este dispus să acorde cu toptanul, cît se poate de multe, fără să-și îngrădească puterea absolută prin decrete pozitiv-legale. Poate că nu se va opri aici. Poate că chiar acum, în ciuda asigurărilor [145] de la Königsberg și de la Breslau, el nutrește gîndul ascuns ca, atunci cînd își va fi dus destul de departe politica sa teologică, să-și încununeze opera prin acordarea unei constituții imperiale în spirit medieval, bazate pe stări, și prin aceasta să lege mîinile urmașilor săi în eventualitatea că ei ar avea alte vederi. Dacă ar fi consecvent, așa ar trebui să facă ; rămîne însă de văzut dacă aceasta se împacă cu punctul lui de vedere teologic.

Am văzut cît de inconsistent și de labil, cît de inconsecvent este acest sistem în sine ; aplicarea lui în practică trebuie în mod inevitabil să ducă la noi șovăieli și inconsecvențe.

* — moderat. — *Nota Trad.*

Glacialul şi birocraticul stat prusac, sistemul de control, maşina huruitoare a statului nu vor să ştie nimic de frumosul, strălucitorul şi naivul romantism. Poporul se află în general pe o treaptă încă prea joasă de dezvoltare politică pentru a putea pătrunde sensul sistemului regelui creştin. Dar ura împotriva privilegiilor aristocraţiei, împotriva pretenţiilor clerului de toate confesiunile este atît de adînc înrădăcinată, încît Frederic-Wilhelm ar suferi, fără îndoială, un eşec dacă ar acţiona prea pe faţă. Aşa se explică maniera sa precaută de pînă acum de a tatona terenul pentru a cunoaşte în prealabil opinia publică, astfel încît să aibă tot timpul pentru a revoca măsurile prea supărătoare, ca şi metoda de a-i împinge pe primul plan pe miniştrii săi, pentru ca apoi să-i dezaprobe cînd iau măsuri prea brutale. Ceea ce-i de mirare e numai faptul că un ministru prusian înghite aşa ceva şi nu-şi dă demisia. Mai ales Rochow a păţit-o în trecut şi în curînd îi va veni rîndul şi d-lui Eichhorn, deşi nu de mult regele a declarat că este un om de onoare şi a aprobat acţiunile lui. Fără asemenea procedee teologice, Frederic-Wilhelm al IV-lea ar fi pierdut de mult dragostea poporului, pe care şi-a păstrat-o pînă acum numai datorită caracterului său deschis şi jovial, datorită amabilităţii deosebite şi condescendenţei sale, precum şi spiritelor sale usturătoare, care nu menajează nici capetele încoronate. Bineînţeles, el se fereşte cu grijă să dezvăluie laturile prea supărătoare şi mai ales pe cele inevitabil urîte ale sistemului său ; dimpotrivă, vorbeşte despre acest sistem ca şi cum ar fi întruchiparea a tot ce e minunat şi măreţ, întruchiparea libertăţii, şi vorbeşte fără reticenţă numai atunci cînd sistemul său pare a fi mai liberal decît sistemul de tutelă prusac în vigoare ; în cazurile însă cînd ar putea să apară neliberal, el se ţine rezervat din prudenţă. Pe lîngă aceasta, în timp ce gratifică constituţionalismul obişnuit cu puţin măgulitoarele epitete : superficial şi ordinar, el şi-a însuşit totuşi terminologia acestuia şi o foloseşte cu multă abilitate în cuvîntările sale fie pentru a-şi exprima, fie pentru a-şi ascunde ideile. La fel procedează şi teologii moderni ai compromisurilor, care de asemenea folosesc de preferinţă limbajul politic, închipuindu-şi că în felul acesta se adaptează cerinţelor vremii. Bruno Bauer numeşte asta, fără ocol, ipocrizie.

În ceea ce priveşte administrarea finanţelor, Frederic-Wilhelm al IV-lea nu s-a putut menţine în limitele listei civile pe care o stabilise tatăl său pentru sine, întrucît acesta hotărîse *prin lege* ca din venitul domeniilor 2.500.000 de taleri să

fie destinate anual regelui şi curţii regale, iar restul, asemenea tuturor celorlalte venituri, să fie destinat nevoilor statului. Chiar dacă ţinem seamă şi de veniturile lui private, se poate socoti că regele cheltuieşte peste 2.500.000; or, în această sumă trebuiau să fie incluse şi apanajiile altor prinţi. Dar nu numai atît, Bülow-Cummerov a arătat că aşa-zisa gestiune financiară a statului prusian e pur iluzorie. Felul cum sînt administrate veniturile statului constituie, aşadar, de-a dreptul un mister. Mult trîmbiţata reducere a impozitelor abia dacă merită să fie pomenită; ea ar fi trebuit să intre de mult în vigoare, încă de pe vremea fostului rege, dacă acestuia nu i-ar fi fost teamă că la un moment dat va fi nevoit să mărească din nou impozitele.

Cred că am spus destule despre Frederic-Wilhelm al IV-lea. Avînd în vedere firea lui, fără îndoială blajină, se înţelege de la sine că, în chestiunile care nu au de-a face cu teoria sa, el face în mod sincer ceea ce-i cere opinia publică şi ceea ce este într-adevăr just. Rămîne numai de văzut dacă va reuşi vreodată să-şi pună în aplicare sistemul. Din fericire, la o asemenea întrebare nu se poate răspunde decît în mod negativ. De acum un an, de cînd s-a acordat, chipurile, o mai mare libertate a presei, care în momentul de faţă a devenit iarăşi cea mai puţin liberă presă din cîte există, poporul prusian a început să dea dovadă de un avînt care e cu totul disproporţionat faţă de acea neînsemnată măsură. Apăsarea cenzurii încătuşează în Prusia o masă de forţe atît de uriaşă, încît cea mai mică relaxare provoacă o reacţie disproporţionat de puternică. Opinia publică din Prusia se concentrează tot mai mult asupra a două lucruri: sistemul reprezentativ şi, mai ales, libertatea presei; orice ar face regele, i se va impune deocamdată libertatea presei; şi odată obţinută această libertate, constituţia va urma în mod inevitabil în cel mult un an. Dar, din momentul în care va fi introdus sistemul reprezentativ, nu se poate cîtuşi de puţin prevedea ce cale va apuca Prusia. Una din primele consecinţe va fi desfacerea alianţei cu Rusia, dacă regele nu va fi silit încă mai înainte să renunţe la această consecinţă a principiului său. După aceea pot urma multe altele, situaţia de azi a Prusiei prezentînd o mare asemănare cu aceea a Franţei dinainte de..., dar mă abţin de la orice concluzii pripite.

F. O.

Scris aproximativ în octombrie 1842
„Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz"

[Friedrich Engels]

Punctul de vedere englez asupra crizelor interne

[„Gazeta renană" nr. 342 din 8 decembrie 1842]

Londra, 29 noiembrie. Dacă te adînceşti pentru un timp oarecare, undeva în linişte, în studierea condiţiilor din Anglia, dacă te-ai edificat în ceea ce priveşte şubrezenia fundamentului pe care se sprijină întregul edificiu artificial al prosperităţii sociale şi politice a Angliei, şi deodată te pomeneşti în vîltoarea vieţii engleze, rămîi mirat văzînd cu ce linişte şi încredere uimitoare priveşte aici fiecare înainte, spre viitor. Clasele dominante — indiferent dacă e vorba de starea de mijloc sau de aristocraţie, de whigi sau de tori — conduc de atîta timp ţara, încît apariţia unui alt partid li s-ar părea ceva imposibil. Oricît li s-ar arăta păcatele lor, inconsecvenţa lor, politica lor şovăielnică, orbirea şi spiritul lor refractar, situaţia nestabilă a ţării, care este rodul principiilor lor, ele rămîn neclintite în încrederea lor şi se socotesc o forţă în stare să ducă ţara spre un viitor mai bun. Şi dacă, după cum susţin ele cel puţin, revoluţia în Anglia este imposibilă, atunci desigur că nu prea au motive să se teamă în ceea ce priveşte dominaţia lor. Dacă cartismul nu va aştepta cu răbdare pînă ce va obţine majoritatea în Camera comunelor, atunci va trebui încă mulţi ani de acum încolo să convoace mitinguri şi să ceară aplicarea celor şase puncte ale Cartei poporului [146]; burghezia nu-şi va da niciodată consimţămîntul pentru votul universal, ştiind prea bine că în cazul că ar ceda în acest punct, ea ar pierde în mod inevitabil dominaţia ei în Camera comunelor, ca urmare a precumpănirii voturilor celor neavuţi. De aceea cartismul nu a putut, şi nu va putea încă multă vreme, să prindă rădăcini în păturile culte ale societăţii engleze. Aici, cînd se vorbeşte despre cartişti şi radicali, se are aproape întotdeauna în vedere drojdia populaţiei, masa prole-

tarilor ; şi, într-adevăr, puţinii lideri culţi ai partidului se pierd cu totul în această masă.

Dar chiar abstracţie făcînd de interesul politic, starea de mijloc poate fi numai de partea whigilor sau torilor, în nici un caz însă de partea cartiştilor. Principiul ei este menţinerea actualelor stări de lucruri ; în actuala situaţie a Angliei, „progresul legalizat" şi votul universal ar atrage neapărat după sine revoluţia. De aceea este cu totul firesc ca englezul practic, pentru care politica este un simplu calcul sau chiar un fel de afacere comercială, să nu se sinchisească cîtuşi de puţin de faptul că pe tăcute forţa cartismului creşte năvalnic, întrucît ea nu poate fi exprimată în cifre sau poate fi exprimată numai în cifre care, în raport cu guvernul şi parlamentul, reprezintă nişte zerouri *înaintea* unităţii. Există însă lucruri care depăşesc cadrul unor calcule, şi ele vor fi acelea care la timpul potrivit vor face ca superînţelepciunea whigismului şi torismului englez să sufere un eşec.

[Friedrich Engels]

Crizele interne

[„Gazeta renană" nr. 343 din 9 decembrie 1842]

Londra, 30 noiembrie. Este oare posibilă — mai mult chiar este oare probabilă — o revoluţie în Anglia ? Iată întrebarea de care depinde viitorul Angliei. Puneţi-o unui englez, şi el vă va dovedi cu o mie de argumente temeinice că nici nu poate fi vorba de o revoluţie. El vă va spune că, în momentul de faţă, Anglia se află într-adevăr într-o situaţie critică, dar că, datorită bogăţiei ei, industriei şi instituţiilor ei, ea dispune de mijloacele şi căile necesare pentru a ieşi din încurcătură fără zguduiri violente, că constituţia ei este destul de elastică pentru a rezista celor mai puternice lovituri provocate de lupta dintre diferitele principii şi pentru a se adapta, fără a-şi periclita bazele, tuturor schimbărilor la care o vor sili împrejurările. El vă va spune că însăşi clasa de jos a poporului ştie prea bine că, în cazul unei revoluţii, ea are numai de pierdut, deoarece orice tulburare a ordinii publice nu duce decît la stagnarea afacerilor şi, o dată cu aceasta, la şomaj general şi la foamete. Într-un cuvînt, el vă va înşira atîtea argumente clare şi convingătoare, încît în cele din urmă veţi ajunge să credeţi că în Anglia lucrurile într-adevăr nu stau chiar aşa de prost şi că pe continent se scornesc tot soiul de năzbîtii pe seama situaţiei acestui stat, năzbîtii menite să se spargă ca nişte baloane de săpun în faţa realităţii concrete şi a cunoaşterii mai îndeaproape a faptelor. O asemenea părere este într-adevăr singura posibilă, dacă te situezi pe punctul de vedere naţional englez al practicii nemijlocite, al intereselor materiale, adică dacă scapi din vedere ideea animatoare, dacă din cauza aparenţei nu ţii seamă de fond, dacă din cauza copacilor nu vezi pădurea. Britanicul anchilozat în ideile sale nu poate să înţeleagă ceea ce în Germania e de la sine înţeles, şi anume că aşa-zisele

interese materiale nu pot niciodată să apară pe scena istoriei ca scopuri de sine stătătoare, diriguitoare, dar că întotdeauna, conştient sau inconştient, ele slujesc principiului care dirijează ţele progresului istoric. De aceea nu e posibil ca un stat ca Anglia, a cărei exclusivitate şi suficienţă politică a rămas de fapt cu cîteva secole în urmă faţă de continent, un stat care prin libertate înţelege numai arbitrarul şi care este cufundat pînă peste cap în medievalism, nu e posibil ca un asemenea stat să nu ajungă, în cele din urmă, în conflict cu dezvoltarea spirituală care a progresat între timp. Nu este oare acesta tabloul situaţiei politice din Anglia? Mai există oare vreo ţară în lume în care feudalismul să-şi fi păstrat într-o asemenea măsură nealterat vigoarea sa şi în care el să fi rămas neatins nu numai în fapt, ci şi în opinia publică? În ce altceva constă mult slăvita libertate engleză decît în dreptul pur formal de a te comporta în limitele stabilite prin lege, după cum te taie capul? Şi ce mai legi sînt acestea! Un noian de prevederi încîlcite care se contrazic una pe alta, care au redus jurisprudenţa la o pură sofistică, pe care justiţia nu le respectă niciodată, deoarece nu se potrivesc vremurilor noastre, — prevederi care, dacă nu s-ar opune opinia publică şi sentimentul ei de dreptate, permit ca omul cinstit să fie stigmatizat ca criminal pentru cea mai nevinovată faptă. Nu reprezintă oare Camera comunelor o corporaţie străină de popor, aleasă numai cu ajutorul corupţiei? Nu calcă oare parlamentul mereu în picioare voinţa poporului? Are oare opinia publică vreo influenţă, fie ea cît de mică, asupra guvernului în ceea ce priveşte problemele de interes general? Nu se mărgineşte oare puterea ei doar la cazurile izolate şi la controlul exercitat asupra justiţiei şi administraţiei? Toate acestea sînt fapte pe care pînă şi cel mai refractar englez nu le va tăgădui categoric. Şi o asemenea stare de lucruri poate oare să se menţină multă vreme?

Dar să părăsim tărîmul chestiunilor principiale. În Anglia, cel puţin între partidele care luptă în prezent pentru putere, între whigi şi tori, nu se cunoaşte nici un fel de luptă de principii; aici se cunosc numai conflictele dintre interesele materiale. De aceea ar fi just să ne ocupăm şi de această latură a chestiunii. Anglia este, prin condiţiile ei naturale, o ţară săracă şi, în afară de avantajele pe care i le oferă poziţia ei geografică, în afară de zăcămintele de fier şi minele de cărbuni şi puţinele păşuni grase, nu posedă un sol fertil sau alte bogăţii naturale. Prin urmare, Anglia depinde în între-

gime de comerț, de navigație și de industrie, cu ajutorul cărora ea a știut să se și ridice la rangul pe care îl ocupă. Dar din însăși firea lucrurilor rezultă că o țară care a pornit pe această cale se poate menține la nivelul atins numai printr-o creștere continuă a producției industriale; orice oprire ar însemna și aici un regres.

Totodată, din premisele unui stat industrial rezultă în mod firesc că, pentru a-și apăra izvoarele bogăției sale, el trebuie să împiedice prin taxe vamale prohibitive pătrunderea produselor industriale ale altor țări. Dar întrucît, datorită taxelor vamale asupra produselor importate, industria indigenă ridică prețurile produselor sale, rezultă și de aici necesitatea de a majora în continuu taxele vamale, pentru a înlătura, conform principiului adoptat, concurența străină. În felul acesta ar rezulta, așadar, un proces din două direcții, care s-ar continua la nesfîrșit, manifestîndu-se chiar și aici contradicția cuprinsă în noțiunea de stat industrial. Însă noi nici nu avem nevoie de aceste categorii filozofice pentru a dezvălui contradicțiile în care se zbate Anglia. În problema ambelor creșteri — a producției și a taxelor vamale — despre care am vorbit mai înainte, nu numai industriașii englezi, ci și alți oameni au un cuvînt de spus. În primul rînd străinătatea care posedă o industrie proprie și nu are cîtuși de puțin nevoie să devină canalul de scurgere al produselor engleze, și apoi consumatorii englezi, care nu vor consimți la această creștere la nesfîrșit a taxelor vamale. Tocmai în acest stadiu se află dezvoltarea statului industrial în Anglia. Străinătatea nu vrea produse englezești, deoarece produce ea însăși produsele de care are nevoie, iar consumatorii englezi cer în unanimitate desființarea taxelor vamale prohibitive. Chiar din cele spuse mai sus reiese că Anglia se află, astfel, în fața unei duble dileme, pe care statul industrial nu este în stare s-o rezolve prin sine însuși; acest lucru îl confirmă și observarea directă a actualei stări de lucruri.

Pentru a vorbi mai întîi despre taxele vamale, chiar în Anglia se recunoaște că calitățile inferioare ale aproape tuturor mărfurilor sînt fabricate mai bine și furnizate mai ieftin de fabricile germane și franceze; la fel și în producția a o mulțime de alte mărfuri, englezii au rămas în urmă față de continent. În momentul desființării sistemului prohibitiv, Anglia ar fi imediat inundată de toate aceste mărfuri și industria engleză ar primi în felul acesta o lovitură de moarte. Pe de altă parte, în Anglia, exportul de mașini este în pre-

zent liber, şi deoarece în producţia de maşini Anglia nu are deocamdată concurenţi, continentul capătă, datorită maşinilor engleze, o şi mai mare posibilitate să concureze Anglia. Mai trebuie menţionat că sistemul prohibitiv a ruinat veniturile de stat ale Angliei, şi chiar numai pentru acest motiv el trebuie desfiinţat. Aşadar, cum poate ieşi statul industrial din această situaţie?

[„Gazeta renană" nr. 344 din 10 decembrie 1842]

În ceea ce priveşte piaţa pentru produsele englezeşti, Germania şi Franţa au declarat destul de limpede că ele nu mai vor să-şi sacrifice industria de hatîrul Angliei. În special industria germană a căpătat în genere o asemenea amploare, încît nu mai are de ce să se teamă de cea engleză. Piaţa continentală este pierdută pentru Anglia. Ei nu i-au mai rămas alte pieţe decît America şi propriile ei colonii, şi numai în acestea din urmă nu este expusă Anglia, datorită propriilor ei legi de navigaţie [147], concurenţei străine. Însă coloniile sînt departe de a fi atît de mari încît să poată consuma toate produsele uriaşei industrii engleze, iar pe toate celelalte pieţe industria engleză este din ce în ce mai mult înlăturată de cea germană şi de cea franceză. Ce-i drept, vinovată de această situaţie nu este industria engleză, ci sistemul prohibitiv, care a ridicat preţurile tuturor articolelor de primă necesitate, şi o dată cu ele şi salariile, la un nivel cu totul disproporţionat. Dar tocmai aceste salarii scumpesc atît de mult produsele englezeşti în comparaţie cu produsele industriei de pe continent. În felul acesta Anglia nu poate evita necesitatea de a-şi limita industria. Dar acest lucru este tot atît de puţin realizabil ca şi trecerea de la sistemul prohibitiv la comerţul liber. Căci industria îmbogăţeşte, ce-i drept, o ţară, dar ea creează totodată o clasă de oameni neavuţi care sporeşte cu repeziciune, o clasă de oameni absolut săraci care trăieşte de azi pe mîine şi care nu va mai putea fi desfiinţată, pentru că nu va putea dobîndi niciodată un avut stabil. Şi din această clasă face parte o treime, aproape jumătate din populaţia Angliei. Cea mai mică stagnare în comerţ scoate din pîine o parte însemnată din această clasă, iar o mare criză comercială — întreaga clasă. Cînd se creează o asemenea situaţie, ce altceva le rămîne acestor oameni decît să se răscoale? Prin masa ei, această clasă a devenit cea mai puternică din Anglia şi va fi

vai şi amar de bogătaşii englezi cînd ea va deveni conştientă de puterea ei.

Ce-i drept, pînă acum lucrul acesta nu s-a întîmplat. Proletarul englez abia îşi presimte puterea şi rodul acestui presentiment au fost tulburările din vara trecută [148]. Caracterul acestor tulburări a fost înţeles cu totul greşit pe continent. În orice caz, lumea se întreba dacă lucrurile nu vor lua o întorsătură serioasă. Însă pentru cine a fost martorul ocular al acestor evenimente nici vorbă nu putea fi de aşa ceva. În primul rînd, totul s-a bazat pe o presupunere greşită : pentru că unii proprietari de fabrici au vrut să reducă salariile, toţi muncitorii din regiunile industriei bumbacului, a cărbunelui şi a fierului au crezut că situaţia lor este primejduită, ceea ce nu era de loc cazul. Apoi întreaga acţiune nu a fost nici pregătită, nici organizată şi nici îndrumată. Greviştii nu au avut un scop precis şi cu atît mai puţin a existat o unitate de vederi cu privire la modul lor de a acţiona. Urmarea a fost că, la cea mai mică împotrivire din partea autorităţilor, greviştii au început să şovăie şi nu şi-au putut învinge respectul faţă de lege. Cînd în fruntea mişcării s-au situat cartiştii şi au proclamat în faţa mulţimii adunate people's charter *, era prea tîrziu. Singura idee călăuzitoare care se profila atît în faţa muncitorilor cît şi în faţa cartiştilor — cărora, la drept vorbind, ea le şi aparţine — era aceea a unei revoluţii pe cale legală, ceea ce reprezintă în sine o contradicţie, o imposibilitate practică, încît atunci cînd au încercat s-o realizeze au şi suferit un eşec. Chiar prima măsură generală — încetarea lucrului în fabrici — a fost o măsură violentă şi nelegală. Avînd în vedere slăbiciunea întregii acţiuni, ea putea fi înăbuşită din capul locului dacă administraţia, pentru care a constituit o supriză totală, n-ar fi fost tot atît de nehotărîtă, neştiind la ce mijloace să recurgă. Şi totuşi neînsemnata forţă militară şi poliţienească a fost suficientă pentru a ţine în frîu poporul. La Manchester s-a putut vedea cum mii de muncitori, adunaţi în pieţe, au fost încercuiţi de patru sau cinci dragoni care ocupaseră fiecare cîte o cale de acces spre piaţă. „Revoluţia legală" paralizase totul. Aşa s-a şi terminat totul ; fiecare muncitor s-a întors din nou la lucru de îndată ce economiile lui s-au epuizat şi deci n-a mai avut ce mînca. Şi totuşi cei neavuţi au tras un folos din aceste evenimente, şi anume : conştiinţa că o revoluţie pe cale paşnică nu este po-

* — carta poporului. — *Nota Trad.*

sibilă şi că numai sfărîmarea prin violenţă a relaţiilor nefireşti existente, numai doborîrea radicală a aristocraţiei nobiliare şi industriale poate îmbunătăţi situaţia materială a proletarilor. De la această revoluţie violentă îi mai reţine încă respectul caracteristic al englezilor faţă de lege ; dar, avînd în vedere situaţia Angliei pe care am descris-o mai sus, este imposibil ca în scurt timp să nu se ajungă la mizeria generală a proletarilor, şi atunci frica de a muri de foame se va dovedi mai puternică decît frica de lege. Această revoluţie este inevitabilă în Anglia, dar, ca în toate cele ce se petrec în această ţară, interesele şi nu principiile vor porni şi vor duce pînă la capăt această revoluţie ; abia ca o urmare a intereselor se vor putea dezvolta principiile, cu alte cuvinte revoluţia nu va fi politică, ci socială.

[Friedrich Engels]

Poziţia partidelor politice

[„Gazeta renană" nr. 358 din 24 decembrie 1842]

Lancashire, 15 decembrie. Pe cît de complicată apare situaţia actuală a Angliei dacă, aşa cum face englezul, te concentrezi asupra a tot ce este mai apropiat, asupra realităţii palpabile, asupra laturii exterioare a activităţii practice, pe atît de simplă este ea dacă reduci această aparenţă la conţinutul ei principial. În Anglia există numai trei partide mai importante : partidul aristocraţiei funciare, partidul aristocraţiei financiare şi partidul democraţiei radicale. Cel dintîi, al torilor, este prin natura şi evoluţia sa istorică un partid pur medieval, consecvent reacţionar, un partid al vechii nobilimi, înrudit cu şcoala „istorică" a dreptului din Germania, şi care constituie pilonii statului creştin. Nucleul celui de-al doilea partid — al whigilor — îl formează negustorii şi fabricanţii, a căror majoritate o constituie aşa-zisa stare de mijloc. Această stare de mijloc — din care face parte oricine se consideră gentleman, adică oricine are o situaţie materială convenabilă, fără a fi peste măsură de bogat — apare ca stare de mijloc numai în comparaţie cu nobilii şi capitaliştii bogaţi ; poziţia ei faţă de muncitori este însă aristocratică, şi într-o ţară ca Anglia, care trăieşte din industrie şi are, prin urmare, o mare masă de muncitori, această situaţie va pătrunde neapărat în conştiinţă cu mult mai devreme decît, de pildă, în Germania, unde prin starea de mijloc se subînţeleg meşteşugarii şi ţăranii şi unde nici nu există o clasă atît de numeroasă de muncitori industriali. În felul acesta partidul whigilor va fi împins spre poziţia echivocă de juste-milieu *, de îndată ce va începe să se trezească conştiinţa clasei muncitoare. Şi tocmai acest lucru se întîmplă în momentul de faţă.

* — linie de mijloc, linie de aur. — *Nota Trad.*

Principiile radical-democratice ale cartismului pătrund pe zi ce trece tot mai mult în sînul clasei muncitoare, care le recunoaşte din ce în ce mai mult ca expresie a conştiinţei ei colective. Deocamdată însă acest partid este abia în curs de formare şi de aceea nu se poate încă manifesta cu toată energia.

E de la sine înţeles că, în afară de aceste trei partide principale, mai există tot felul de nuanţe intermediare, iar dintre acestea, două prezintă pentru moment o oarecare importanţă, deşi sînt lipsite de orice conţinut principial. Prima grupare ocupă o poziţie de mijloc între whigi şi tori ; ea e reprezentată de Peel şi Russell şi ei îi este asigurată, în viitorul cel mai apropiat, majoritatea în Camera comunelor, prin urmare şi alcătuirea guvernului. Cealaltă grupare, de nuanţă „radicală", se situează la mijloc, între whigi şi cartişti ; ea este reprezentată de o jumătate de duzină de membri ai parlamentului şi cîteva publicaţii periodice, îndeosebi de „Examiner" [149], iar principiile ei au fost puse, deşi în mod neoficial, la temelia Ligii naţionale împotriva legilor cerealelor [150]. Prima dintre grupări trebuie să cîştige în însemnătate prin dezvoltarea cartismului, pentru că, în opoziţie cu acesta, ea exprimă acea unitate de principii a whigilor şi torilor pe care tocmai o subliniază cartismul. Pe cealaltă dezvoltarea cartismului o va reduce la zero. Poziţia acestor partide unul faţă de celălalt reiese cel mai limpede din atitudinea lor faţă de legile cerealelor. Torii nu cedează nici o palmă din poziţiile lor. Nobilimea ştie că puterea ei constă, în afară de sfera constituţională a Camerei lorzilor, mai ales în bogăţia ei. Lăsînd liber importul de grîne, ea ar fi nevoită să încheie cu arendaşii contracte noi în condiţii mai puţin avantajoase pentru ea. Întreaga ei bogăţie o constituie proprietatea funciară ; valoarea acesteia se află într-un raport invariabil cu arenda şi scade o dată cu ea. În momentul de faţă arenda este atît de ridicată, încît arendaşul se ruinează chiar şi în condiţiile menţinerii actualelor tarife vamale ; introducerea libertăţii importului de grîne ar reduce această arendă şi, o dată cu ea, valoarea proprietăţii funciare cu o treime. Acesta este un motiv destul de puternic pentru ca aristocraţia să caute să-şi menţină dreptul ei cîştigat, care ruinează agricultura şi condamnă la foame pe ţăranii săraci. Whigii, gata oricînd să joace rolul de juste-milieu, au propus o taxă vamală fixă de 8 şilingi de cuarter de grîu ; această taxă este tocmai îndeajuns de scăzută ca să permită intrarea grînelor străine şi

să strice tîrgul arendașului, și îndeajuns de ridicată ca să-l lipsească pe arendaș de orice temei pentru a cere noi condiții de arendare și să stabilească în țară un preț al pîinii în medie tot atît de ridicat ca și cel existent. În felul acesta înțelepciunea juste-milieu-lui ruinează țara într-un mod și mai sigur decît spiritul refractar al reacțiunii consecvente. „Radicalii" sînt, în această privință, cu adevărat radicali și cer importul liber de grîne. Dar și „Examiner" a prins atîta curaj abia în ultima săptămînă, iar Liga împotriva legii cerealelor a fost încă de la început atît de absorbită de lupta împotriva legii cerealelor și a sistemului sliding-scale [151] în vigoare, încît pînă în ultimul moment a sprijinit în permanență pe whigi. Cu timpul însă libertatea absolută a importului de grîne, și în genere „liberul schimb", a devenit strigătul de luptă al radicalilor, iar whigii le țin cu bunăvoință isonul, clamînd împreună cu ei că vor „liberul schimb", prin care înțeleg tarife vamale moderate. Se înțelege de la sine că cartiștii nu vor să știe nimic de tarife vamale asupra cerealelor. Ce va ieși însă din toate acestea? Că importul de grîne trebuie să devină liber este tot atît de sigur ca și faptul că torii trebuie să cadă, fie pe cale pașnică, fie prin mijloace violente. Se poate discuta numai asupra felului în care se va produce această schimbare. Probabil că chiar apropiata sesiune a parlamentului va determina pe Peel să renunțe la sliding-scale și totodată să se îndepărteze de torism în ansamblul său. Nobilimea va ceda în toate punctele care nu atrag după sine o scădere a nivelului arenzii, dar alte concesii nu va mai face. În orice caz coaliția Peel-Russell, centrul parlamentar, are cele mai multe șanse de a forma guvernul și, prin măsurile sale de juste-milieu, va ține în loc cît mai multă vreme rezolvarea decisivă a problemei cerealelor. Cît de mult timp însă, asta nu depinde de ea, ci de popor.

[Friedrich Engels]

Situaţia clasei muncitoare din Anglia

[„Gazeta renană" nr. 359 din 25 decembrie 1842]

Lancashire, 20 decembrie. Situaţia clasei muncitoare din Anglia devine, pe zi ce trece, tot mai critică. Ce-i drept, pentru moment s-ar părea că lucrurile nu stau chiar atît de rău : în regiunile industriei bumbacului, majoritatea oamenilor au de lucru ; la Manchester, din zece muncitori poate că numai unul este fără ocupaţie ; la Bolton şi Birmingham raportul este, probabil, acelaşi, şi muncitorul englez, cînd are de lucru este mulţumit. Şi are de ce să fie mulţumit, cel puţin muncitorul din industria bumbacului, dacă îşi compară soarta sa cu aceea a tovarăşilor săi din Germania şi din Franţa. Acolo muncitorul cîştigă doar atît ca să poată trăi de azi pe mîine, hrănindu-se cu cartofi şi pîine, şi este fericit dacă poate cumpăra o dată pe săptămînă carne. Aici însă el mănîncă zilnic carne de vacă şi-şi poate cumpăra cu banii săi o friptură mai suculentă decît poate face acest lucru un bogătaş în Germania. De două ori pe zi el bea ceai şi-i mai rămîn întotdeauna destui bani pentru a putea bea la prînz un pahar de porter *, iar seara brandy and water **. Aşa trăiesc majoritatea muncitorilor din Manchester atunci cînd lucrează douăsprezece ore pe zi. Dar cît timp durează această situaţie ? La cea mai mică perturbare în comerţ, mii de muncitori rămîn fără pîine ; modestele lor economii se topesc la iuţeală, şi atunci ei sînt ameninţaţi să moară de foame. Şi o asemenea criză trebuie să izbucnească din nou peste cîţiva ani. Aceeaşi producţie sporită care dă acum de lucru „pauperilor" şi mizează pe piaţa chineză va crea o cantitate uriaşă de mărfuri şi va duce la o stagnare în desfacerea lor, ceea ce iarăşi va atrage

* — bere neagră, foarte tare. — *Nota Trad.*
** — rachiu cu apă. — *Nota Trad.*

după sine o stare de mizerie generală printre muncitori. Deocamdată situația muncitorilor din industria bumbacului este cea mai bună. În minele de cărbuni, muncitorii trebuie să îndeplinească, pentru un salariu derizoriu, muncile cele mai grele și mai dăunătoare sănătății. Ca urmare, această parte a clasei muncitoare nutrește o ură cu mult mai mare împotriva bogaților decît ceilalți muncitori și de aceea se distinge în mod deosebit prin jafuri, excese față de cei bogați etc. Astfel, aici la Manchester domnește o frică teribilă de „Bolton people" [152], care de altfel s-au dovedit cei mai hotărîți și în timpul tulburărilor din vară. De o faimă asemănătoare se bucură și muncitorii metalurgiști, ca și, în genere, toți cei ce îndeplinesc o muncă fizică grea. Dacă acum toți aceștia abia o pot scoate la capăt, ce se va alege de ei atunci cînd va interveni o cît de mică stagnare în afaceri ? Ce-i drept, muncitorii au organizat case de ajutor reciproc, ale căror fonduri sînt sporite prin contribuțiile lor săptămînale și care urmează să sprijine pe cei fără lucru ; dar și cu aceste mijloace se poate face față nevoilor numai atunci cînd fabricile lucrează din plin, căci și în acest caz există destui oameni șomeri. Îndată ce șomajul devine general, se epuizează și această sursă de ajutorare. În momentul de față țapul ispășitor este Scoția, unde fabricile își restrîng producția, căci în condițiile extinderii industriei engleze există totdeauna o regiune sau alta care are de suferit. În întreaga regiune din jurul orașului Glasgow, șomajul crește pe zi ce trece. La Paisley, oraș relativ mic, erau acum două săptămîni 7.000 de „unemployed" * ; acum numărul lor se ridică la 10.000. Ajutoarele, și așa destul de neînsemnate, ale caselor de ajutor reciproc au fost deja reduse la jumătate, întrucît fondurile sînt pe terminate ; la o adunare a nobililor și gentlemenilor din comitat s-a adoptat hotărîrea de a se organiza o listă de subscripție cu care urma să se strîngă 3.000 de lire sterline ; dar și acest mijloc s-a dovedit ineficace, și acești domni nu speră în fond să obțină decît cel mult 400 de lire. Pînă la urmă, din toate acestea rezultă că, datorită industriei sale, Anglia s-a ales nu numai cu o clasă numeroasă de oameni care nu posedă nimic, dar, în cadrul acesteia, și cu o clasă — destul de considerabilă — de șomeri, de care nu mai poate scăpa. Acești oameni trebuie să se descurce singuri ; statul îi abandonează, ba chiar se leapădă de ei. Cine le poate lua în nume de rău dacă bărbații

* — șomeri. — *Nota Trad.*

se dedau la jafuri şi spargeri, iar femeile recurg la furt şi prostituţie ? Dar statului nu-i pasă dacă foamea este amară sau dulce, ci îi închide în temniţele sale sau îi deportează în coloniile pentru delicvenţi, iar atunci cînd îi eliberează are satisfacţia de a fi ajuns la rezultatul că din aceşti oameni lipsiţi de pîine a făcut nişte oameni lipsiţi de moralitate. Şi ceea ce e mai ciudat în toată această poveste este faptul că şi prea-înţeleptul whig şi „radicalul" nu pricep cîtuşi de puţin de unde mai apar cartiştii în asemenea situaţie a ţării şi cum de pot ei măcar să-şi închipuie că au fie şi cea mai mică şansă de succes în Anglia.

[Friedrich Engels]

Legile cerealelor

[„Gazeta renană" nr. 360/361 din 27 decembrie 1842]

Lancashire, 22 decembrie. Zilele legilor cerealelor sînt numărate. Poporul este pur şi simplu înfuriat împotriva „taxei asupra pîinii", şi orice ar întreprinde torii, nu vor putea ţine piept presiunii maselor îndîrjite. Sir Robert Peel a amînat deschiderea parlamentului pînă la 2 februarie — un răgaz de şase săptămîni pentru opoziţie, ca să întărîte şi mai mult această furie. La deschiderea noii sesiuni, Peel va trebui să se pronunţe în primul rînd asupra aşa-zisei sliding-scale ; părerea generală este că poziţia lui în această problemă a devenit mai puţin fermă. Dacă se hotărăşte să renunţe la ea, atunci, fără îndoială, partidul extremist al torilor va ieşi din guvern şi va face loc whigilor moderaţi, şi în felul acesta s-ar ajunge deîndată la o coaliţie Peel-Russell. În orice caz, aristocraţia se va apăra cu îndîrjire şi, în ce mă priveşte, nu cred că ea ar putea fi determinată să accepte de bunăvoie importul liber de cereale. Nobilimea engleză a admis reformbillul [153] şi emanciparea catolicilor [154], dar sacrificiul pe care l-a făcut cu acest prilej nici nu se poate compara cu ceea ce ar însemna pentru ea abrogarea legilor cerealelor. Ce înseamnă slăbirea influenţei aristocraţiei în alegerile pentru Camera comunelor în comparaţie cu scăderea rentabilităţii averii tuturor nobililor englezi cu 30% ? Şi dacă cele două bill-uri sus-menţionate au provocat o asemenea luptă, dacă reformbill-ul a fost impus numai datorită răscoalelor maselor populare care aruncau cu pietre în ferestrele aristocraţilor, oare nu va amîna nobilimea şi soluţionarea acestei probleme pînă ce poporul va dovedi într-adevăr că este destul de curajos şi de puternic pentru a-şi impune voinţa ? În orice caz, tulburările din cursul verii i-au arătat nobilimii cît de slab este încă poporul englez atunci cînd se răscoală. Sînt absolut convins că aristocraţia va rămîne de astă dată fermă pe poziţiile ei, şi aceasta pînă ce-i va ajunge cuţitul la os. Nu încape însă îndoială că

poporul nu va mai plăti multă vreme aristocrației cîte un penny (10 pfennigi prusieni) de fiecare livră de pîine pe care o consumă. De acest lucru a avut grijă Liga împotriva legilor cerealelor. Activitatea ei a fost extraordinar de intensă ; dar asupra acestei chestiuni voi face mai tîrziu o expunere mai amănunțită ; deocamdată voi spune numai că unul din rezultatele cele mai importante obținute în parte datorită legilor cerealelor, în parte datorită Ligii, este scoaterea arendașilor de sub influența morală a proprietarilor lor funciari, nobili. Pînă acum nimeni nu a fost mai indiferent față de problemele politice decît arendașii englezi, adică decît întreaga parte a națiunii care se îndeletnicește cu agricultura. Landlordul (proprietarul funciar) era, se înțelege, tori și alunga pe orice arendaș care la alegerile parlamentare vota împotriva torilor. Așa se explică faptul că cei 252 de membri ai parlamentului pe care trebuiau să-i aleagă regiunile agricole din Regatul Unit erau, de regulă, aproape numai tori ; acum însă, sub influența legilor cerealelor cît și datorită publicațiilor care au fost difuzate de Ligă în sute de mii de exemplare, s-a trezit simțul politic al arendașului. El și-a dat seama că interesele sale nu sînt identice cu acelea ale landlordului, ci, dimpotrivă, le sînt direct opuse, și că legile cerealelor nu au fost pentru nimeni mai defavorabile ca pentru el. De aceea s-a și produs o importantă schimbare în rîndurile arendașilor. Majoritatea acestora sînt în prezent whigi, și, întrucît landlorzilor le-ar veni greu acum să mai exercite în alegeri o influență hotărîtoare asupra voturilor arendașilor, cele 252 de locuri care aparțin torilor vor reveni, probabil, în curînd unui număr egal de whigi. Chiar dacă această transformare s-ar produce numai pe jumătate, și tot ar schimba considerabil aspectul Camerei comunelor, căci în felul acesta whigilor le-ar fi asigurată o majoritate stabilă. Și așa *trebuie* să se întîmple ! Dar așa ceva se va produce în mod definitiv numai după ce vor fi abrogate legile cerealelor, căci atunci arendașul va fi cu totul independent de landlord, pentru că după abrogarea acestor legi contractele de arendare vor trebui să fie încheiate în condiții cu totul noi. Aristocrația a crezut că, adoptînd legile cerealelor, a dat o lovitură grozav de dibace ; dar banii cîștigați de ea pe această cale nu compensează nici pe departe prejudiciul pe care ele i l-au pricinuit. Și acest prejudiciu constă tocmai în faptul că de acum înainte aristocrația nu mai apare ca reprezentantă a agriculturii, ci ca apărătoare a propriilor ei interese egoiste.

[Friedrich Engels]

Scrisori din Londra

I

[„Schweizerischer Republikaner" nr. 39 din 16 mai 1843]

În Anglia, partidul democrat face progrese rapide. În timp ce whigismul şi torismul, aristocraţia financiară şi aristocraţia nobiliară, duc o dispută anostă şi se ciorovăiesc de florile mărului în „cafeneaua naţională", după expresia toriului Thomas Carlyle, sau în „camera care are pretenţia să reprezinte comunele Angliei", cum spune cartistul Feargus O'Connor, în timp ce biserica de stat face uz de întreaga ei influenţă asupra înclinaţiilor bigote ale naţiunii pentru a-şi menţine cît de cît edificiul ei putred, iar Liga împotriva legilor cerealelor azvîrle cu sutele de mii, în nădejdea ei absurdă că, în schimbul lor, în buzunarele lorzilor din industria bumbacului vor curge milioane, — în acest timp socialismul, dispreţuit şi ridiculizat de atîţia, păşeşte înainte calm şi sigur de sine şi se impune, treptat, opiniei publice. În acelaşi timp s-a format în numai cîţiva ani, sub steagul Cartei poporului, un partid nou, cu nenumăraţi membri, care a pornit o agitaţie atît de energică, încît în comparaţie cu el O'Connel şi Liga sînt doar nişte jalnici cîrpaci. Se ştie că în Anglia partidele corespund unor pături şi clase sociale, că torii sînt tot una cu nobilimea şi cu fracţiunea bigotă, strict ortodoxă a bisericii anglicane ; că partidul whigilor este format din fabricanţi, negustori şi dissenteri [155], în ansamblu din păturile superioare ale burgheziei ; că pătura inferioară a burgheziei o constituie aşa-zişii „radicali" şi, în sfîrşit, că forţa cartismului o constituie working men *, proletarii. Socialismul nu formează un partid politic închis, dar în general el îşi recrutează membrii săi din păturile de jos ale burgheziei şi dintre proletari. Astfel, în Anglia se observă fenomenul curios că cu cît o clasă este si-

* — muncitori. — *Nota Trad.*

tuată pe o treaptă socială mai joasă, cu cît este „mai ignorantă" în sensul obișnuit al cuvîntului, cu atît este mai aproape de progres, cu atît are mai multe perspective. În genere, asemenea situație este caracteristică pentru orice epocă revoluționară, ceea ce s-a dovedit mai cu seamă în revoluția religioasă al cărei produs a fost creștinismul : „fericiți cei săraci", „înțelepciunea acestei lumi a devenit sminteală" etc. Dar poate că niciodată indiciile unei mari revoluții nu s-au conturat atît de limpede, nu au apărut atît de precis nuanțate ca în momentul de față în Anglia. În Germania mișcarea pornește de la o clasă de oameni nu numai culți, ba chiar de oameni învățați ; în Anglia, de trei sute de ani încoace, oamenii culți și, într-o măsură și mai mare, învățații sînt surzi și orbi față de semnele timpului. Este bine cunoscută în lumea întreagă jalnica rutină care domnește în universitățile engleze, față de care școlile superioare germane se prezintă cît se poate de bine. Dar cei de pe continent nici nu-și pot măcar închipui care e calitatea lucrărilor celor mai de seamă teologi englezi și, în parte, chiar ale celor mai buni naturaliști englezi și cît de scăzut este nivelul scrierilor reacționare din care se compune în cea mai mare parte „lista cărților noi", publicată săptămînal. Anglia este patria economiei politice, dar cum stau lucrurile cu știința în rîndurile profesorilor și ale oamenilor politici ? Libertatea comerțului, preconizată de Adam Smith, a degenerat în concluziile absurde ale teoriei lui Malthus cu privire la populație. Ea nu a produs nimic altceva decît o formă nouă, mai civilizată, a vechiului sistem de monopoluri, care-și găsește reprezentanții săi în torii de astăzi, și care a combătut cu succes aberația lui Malthus pentru ca, pînă la urmă, să ajungă din nou la concluziile acestuia. Pretutindeni găsești numai inconsecvență și ipocrizie, în timp ce concludentele tratate de economie ale socialiștilor și, în parte, ale cartiștilor sînt respinse cu dispreț și își găsesc cititori numai în păturile de jos. „Viața lui Iisus" a lui Strauss a fost tradusă în limba engleză. Nici un editor „respectabil" n-a vrut s-o tipărească ; în cele din urmă a apărut în fascicule a cîte 3 pence exemplarul, și anume în editura unui anticar de mîna a doua, dar un om energic. La fel s-a întîmplat și cu traducerile lui Rousseau, Voltaire, Holbach etc. Byron și Shelley sînt citiți aproape numai de păturile de jos ; nici un om „respectabil" nu se va încumeta să țină pe masa lui operele acestuia din urmă, dacă nu vrea să se compromită în modul cel mai grav. Concluzia : fericiți cei

săraci, căci a lor este împărăţia cerurilor şi — mai devreme sau mai tîrziu — şi împărăţia acestei lumi.

În actuala sesiune a parlamentului a fost prezentat bill-ul lui sir J. Graham cu privire la educaţia copiilor care muncesc în fabrici ; potrivit acestui bill, urmează să se limiteze timpul de muncă al copiilor, să se introducă învăţămîntul obligatoriu, iar sarcina supravegherii şcolilor să fie încredinţată bisericii anglicane. Bill-ul a stîrnit, firește, o agitaţie generală şi a dat din nou prilej partidelor să-şi măsoare puterile. Whigii ar vrea ca bill-ul să fie în întregime respins, deoarece exclude pe dissenteri de la educarea tineretului şi creează dificultăţi fabricanţilor prin limitarea timpului de muncă al copiilor. Printre cartişti şi socialişti, în schimb, se face simţită multă simpatie pentru tendinţa în genere umanitară a bill-ului, cu excepţia clauzelor referitoare la biserica anglicană. Lancashire, principalul centru industrial, este, firește, şi centrul principal al agitaţiei în favoarea acestui bill. Aici, în oraşe, torii sînt cu desăvîrşire neputincioşi ; de aceea mitingurile lor în legătură cu bill-ul nici nu au fost publice. Dissenterii s-au unit mai întîi în corporaţii pentru a întocmi o petiţie împotriva bill-ului, iar apoi au convocat mitinguri orăşeneşti împreună cu fabricanţii liberali. Un asemenea miting orăşenesc, convocat de cel mai înalt demnitar al oraşului, este absolut public şi fiecare locuitor are dreptul să ia cuvîntul. Prin urmare, dacă sala de întrunire este destul de încăpătoare, victoria poate să revină aici numai partidului celui mai puternic şi mai energic. Şi la toate mitingurile orăşeneşti convocate pînă în prezent au ieşit victorioşi cartiştii şi socialiştii. Primul miting de acest fel s-a ţinut la Stockport, unde rezoluţiile whigilor nu au obţinut decît un singur vot, pe cînd cele ale cartiştilor au avut întregul miting de partea lor ; şi astfel primarul oraşului Stockport, un whig, a fost nevoit, ca preşedinte al mitingului, să semneze o petiţie cartistă şi s-o trimită unui deputat cartist (Duncombe), pentru ca acesta s-o prezinte în parlament. Cel de-al doilea miting a avut loc la Salford, un fel de suburbie a Manchesterului, cu o populaţie de vreo 100.000 de locuitori ; la acest miting am participat şi eu. Whigii au luat toate măsurile pentru a-şi asigura victoria ; primul magistrat al oraşului a ocupat fotoliul preşedinţial şi a ţinut o lungă peroraţie despre imparţialitate ; dar cînd un cartist a întrebat dacă discuţiile sînt admise, i s-a răspuns : da, dar după terminarea mitingului ! Prima rezoluţie urma să fie strecurată prin vicleşug, dar cartiştii, care erau cu ochii în patru,

au zădărnicit această tentativă. Cînd unul dintre ei s-a urcat la tribună, s-a repezit la el un prelat dissenter, încercînd să-l dea jos. Lucrurile au mers cum au mers, pînă cînd în cele din urmă a fost propusă o petiţie în spiritul whigilor. Atunci s-a urcat la tribună un cartist şi a propus un amendament ; imediat preşedintele şi întreaga sa suită de whigi s-a ridicat şi a părăsit sala. Cu toate acestea mitingul a continuat şi petiţia cartistă a fost pusă la vot ; dar tocmai în momentul hotărîtor, poliţiştii, care interveniseră deja de mai multe ori în favoarea whigilor, au stins luminile şi au silit pe participanţii la miting să se împrăştie. Cu toate acestea whigii au afirmat, în numărul următor al ziarului local, că toate rezoluţiile lor au fost adoptate, iar primul magistrat a fost destul de necinstit să semneze „din împuternicirea şi ordinul mitingului" ! Iată onestitatea whigilor ! Cel de-al treilea miting a avut loc cu două zile mai tîrziu, la Manchester, şi aici partidele radicale au repurtat de asemenea o victorie strălucită. Cu toate că ora fusese aleasă în aşa fel ca cei mai mulţi dintre muncitorii industriali să nu poată fi de faţă, totuşi în sală majoritatea considerabilă o constituiau cartiştii şi socialiştii. Whigii s-au limitat exclusiv la punctele care le erau comune cu cartiştii ; un socialist şi un cartist au luat cuvîntul la tribună şi au declarat că whigii s-au comportat în ziua aceea ca nişte buni cartişti. Socialistul le-a declarat făţiş că a venit aici ca să facă opoziţie dacă se va ivi cel mai mic prilej, dar că toate s-au petrecut după voia lui. S-a ajuns astfel pînă acolo că în Lancashire, şi mai cu seamă la Manchester, cuibul whigismului, centrul Ligii împotriva legilor cerealelor, s-a obţinut o majoritate strălucită în favoarea democraţiei radicale, ceea ce paralizează complet puterea „liberalilor".

II

[„Schweizerischer Republikaner" nr. 41 din 23 mai 1843]

„Allgemeine Zeitung" din Augsburg are la Londra un corespondent liberal, care în nişte articole grozav de lungi şi plicticoase, semnate (*), ţine isonul maşinaţiilor whigilor. „Liga împotriva legilor cerealelor reprezintă acum o forţă în ţară", declară acest oracol, rostind astfel cea mai gogonată minciună ce a fost scornită vreodată de un corespondent părtinitor. Liga — o forţă în ţară ! Şi unde se află această forţă ? În guvern ? Dar acolo se află Peel, Graham şi Gladstone, cei

mai înverşunaţi duşmani ai Ligii. În parlament? Dar acolo oricare din propunerile ei este respinsă cu o majoritate de voturi rar întîlnită în analele parlamentului englez. Unde se află atunci această forţă? În public, în naţiune? La această întrebare poate răspunde afirmativ numai un corespondent uşuratic şi fără minte, pentru care Drury-Lane reprezintă publicul, iar o adunare convocată cu mare tărăboi — opinia publică. Dacă acest corespondent înţelept este atît de orb, încît nu vede ziua-n amiaza mare — ceea ce, de altfel, este un defect tradiţional al whigilor —, îi voi spune eu cum stau lucrurile cu forţa Ligii. Ea a fost alungată din guvern şi din parlament de către tori, iar din opinia publică de către cartişti. Feargus O'Connor a gonit-o în triumf din toate oraşele Angliei, a provocat-o pretutindeni la o discuţie publică, dar Liga n-a ridicat niciodată mănuşa. Liga nu poate convoca nici un miting public fără să fie înfrîntă în modul cel mai ruşinos de către cartişti. Nu ştie oare corespondentul ziarului din Augsburg că pompoasele mitinguri ţinute în ianuarie la Manchester şi întrunirile convocate în prezent la teatrul Drury-Lane din Londra, unde gentlemenii liberali încearcă să se mintă şi să se înşele unii pe alţii cu privire la şubrezenia lor lăuntrică, — că toate acestea nu sînt altceva decît nişte „morminte văruite"? Cine poate lua parte la aceste adunări? *Numai membrii Ligii sau cei cărora Liga le trimite invitaţii.* În felul acesta nici un partid advers nu poate avea aici şansa să facă o opoziţie încununată de succes, şi de aceea nimeni nu se zbate să obţină invitaţii; căci, la oricîte vicleşuguri ar recurge, tot n-ar putea strecura înăuntru nici măcar o sută din aderenţii săi. Liga organizează de ani de zile asemenea mitinguri, pe care le numeşte apoi „publice" şi în cadrul cărora se felicită singură pentru „succesele" ei. La aceste adunări „publice" cu invitaţii îi vine apoi foarte uşor să tune şi să fulgere împotriva „stafiei cartismului", mai ales cînd ştie că, în cadrul unor mitinguri *într-adevăr* publice, O'Connor, Duncombe, Cooper şi alţii răspund aşa cum se cuvine acestor atacuri. Pînă acum cartiştii, avînd de partea lor o majoritate strălucită, au zădărnicit orice miting public al Ligii, dar Liga n-a putut tulbura nicicînd vreun miting cartist. De aici ura ei împotriva cartiştilor, de aici zarva ei cu privire la „tulburarea" cutărui miting de către cartişti — cum numeşte ea revolta majorităţii împotriva minorităţii care încearcă de la tribună s-o folosească în scopurile sale. În ce constă atunci forţa Ligii? — În închipuirea ei şi... în punga ei. Liga este bogată

şi speră ca prin abrogarea legilor cerealelor să creeze ca prin farmec o nouă perioadă de avînt al comerţului şi-şi face socoteala că-şi va scoate însutit banii pe care-i cheltuieşte acum. Listele ei de subscripţie îi aduc sume considerabile cu care sînt acoperite cheltuielile tuturor acestor întruniri pompoase şi farafastîcuri sclipitoare. Dar în spatele întregului exterior strălucitor nu se ascunde nimic real. „National-Charter-Association" [156] — Uniunea cartiştilor — este mai puternică numericeşte şi în curînd se va dovedi că va putea dispune şi de mai multe mijloace băneşti, deşi se compune numai din muncitori săraci, în timp ce Liga numără în rîndurile sale pe toţi fabricanţii şi negustorii bogaţi. Şi aceasta din cauză că asociaţia cartistă, deşi îşi adună fondurile ban cu ban, primeşte aceşti bani de la aproape fiecare din membrii săi, în timp ce Liga încasează sume, ce-i drept, considerabile, însă numai de la anumiţi membri. Cartiştii pot strînge cu uşurinţă în fiecare săptămînă *un milion de pence** ; este foarte îndoielnic dacă Liga ar fi în stare să facă aşa ceva. Liga a lansat o subscripţie de 50.000 de lire sterline şi a primit vreo 70.000 ; Feargus O'Connor va lansa în curînd pentru realizarea unui anumit proiect o listă de subscripţie pentru *125.000 de lire sterline* şi scurt timp după aceea va lansa poate încă o listă pentru o sumă egală, şi el va obţine cu siguranţă aceşti bani. Şi ce va face atunci Liga cu „marile" ei „fonduri" ?

De ce combat cartiştii Liga, despre asta vom vorbi altădată. Deocamdată încă o singură observaţie, şi anume că eforturile şi activitatea Ligii au şi o parte bună : o clasă a societăţii pînă acum cu totul inertă, populaţia agricolă, este pusă în mişcare prin agitaţia împotriva legilor cerealelor. Pînă acum ea nu a manifestat nici un fel de interes pentru viaţa publică ; dependenţi de proprietarul funciar, care poate în orice an să rezilieze contractul de arendă, flegmaticii şi ignoranţii fermieri au trimis an de an în parlament numai tori — 251 din cei 658 de membri ai Camerei comunelor — şi au constituit pînă în prezent principalul reazem al partidului reacţionar. Dacă vreun fermier încerca să se ridice împotriva acestui sistem tradiţional de vot, el nu găsea sprijin printre ai săi şi proprietarul funciar putea cu uşurinţă să-i rezilieze contractul de arendă. În momentul de faţă se ob-

* Adică anual 1.787.500 fl. renani, ceea ce pentru noţiunea pe care o avem noi pe continent despre oameni „săraci" pare aproape de necrezut.— *Nota Red.* [a lui „Schweiz. Republ."].

servă însă o oarecare frămîntare în rîndurile acestei clase a populației ; există deja fermieri liberali, și printre ei se află oameni care își dau seama că interesele proprietarului funciar și acelea ale arendașului sînt, în foarte multe cazuri, de-a dreptul opuse. Acum trei ani, mai cu seamă în Anglia propriu-zisă, nimeni nu ar fi putut să spună acest lucru unui arendaș fără să riște să fie luat peste picior sau chiar bătut. În rîndurile acestei clase munca Ligii va da roade, dar, desigur, cu totul alte roade decît cele scontate de ea ; căci dacă este probabil că marea masă a arendașilor va trece treptat la whigi, și mai probabil este că marea masă a muncitorilor agricoli zileri se va alătura cartiștilor. Una fără alta nu se poate și astfel Liga va primi și în acest caz o slabă compensație pentru pierderea pe care a suferit-o în ultimii cinci ani din pricina cartismului la orașe și în regiunile industriale prin îndepărtarea categorică și totală de Ligă a clasei muncitoare. Domnia lui juste-milieu și-a trăit traiul, iar „forța în țară" s-a destrămat în favoarea extremelor. În fața acestor fapte incontestabile îl întreb pe d-l corespondent al lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg unde e „forța Ligii" ?

III

[„Schweizerischer Republikaner" nr. 46 din 9 iunie 1843]

Socialiștii englezi sînt cu mult mai principiali și mai practici decît cei francezi. Aceasta se explică mai cu seamă prin faptul că ei duc o luptă fățișă împotriva diferitelor biserici și nu vor să audă nimic de religie. În orașele mai mari ei dispun de obicei de un hall (casă de întruniri) unde ascultă în fiecare duminică cuvîntări ; acestea au adeseori un caracter polemic împotriva creștinismului și un caracter ateist, dar de multe ori ele se ocupă și de unele laturi privind viața muncitorilor ; dintre conferențiarii (predicatorii) lor, Watts din Manchester mi se pare, în orice caz, un om remarcabil ; el a scris cu mult talent cîteva broșuri despre existența lui dumnezeu și despre economia politică. Conferențiarii au o foarte bună metodă de a raționa : ei pornesc în toate problemele de la experiență și de la fapte demonstrabile sau evidente ; expunerea este însă atît de sistematică, încît foarte anevoie îi poți combate pe terenul ales de ei. Dar dacă încerci să te situezi pe un alt teren, ei îți rîd în nas ; dacă spui de exemplu : pentru oameni existența lui dumnezeu nu trebuie

să depindă de dovezi faptice, ei îți răspund : „Cît de ridicolă este teza dv. ! Dacă Dumnezeu nu se manifestă prin fapte, de ce să ne mai sinchisim de el ? Din teza dv. rezultă tocmai că oamenilor le poate fi indiferentă existența sau inexistența lui dumnezeu. Și cum noi avem o sumedenie de alte griji, vi-l lăsăm dv. pe bunul dumnezeu din sferele cerești, unde el poate că există, dar poate că nici nu există. Ceea ce nu poate fi probat prin fapte nu ne interesează cîtuși de puțin ; noi ne menținem pe terenul «faptelor autentice», unde nu poate fi vorba de astfel de născociri ale fanteziei ca dumnezeu și alte reprezentări religioase". În felul acesta își sprijină ei și celelalte teze comuniste pe dovezi faptice, în alegerea cărora ei dau într-adevăr dovadă de precauție. Dîrzenia acestor oameni este de nedescris, și numai cel de sus știe în ce fel au de gînd clericii s-o scoată la capăt cu ei. La Manchester, de pildă, comunitatea comunistă numără 8.000 de membri înscriși la hall, care plătesc cotizații ; și nu e nici o exagerare în afirmația că, la Manchester, jumătate din cei ce fac parte din clasele muncitoare împărtășesc vederile lor cu privire la proprietate ; căci dacă Watts spune de la tribună (la comuniști aceasta este ceea ce este amvonul pentru creștini) : azi merg la cutare sau cutare miting, poți fi sigur că moțiunea prezentată de conferențiar va obține majoritatea.

Există însă și printre socialiști teoreticieni sau, cum îi numesc comuniștii, atei *fără rezerve,* în timp ce ceilalți se numesc atei *practicieni.* Dintre acești teoreticieni cel mai vestit este Charles Southwell din Bristol, care a editat revista polemică „Oracolul rațiunii" [157] și care a fost condamnat din această pricină la un an închisoare și la o amendă de circa 100 de lire sterline ; se înțelege că amenda a fost repede acoperită prin subscripții, întrucît fiecare englez își are gazeta *sa,* ajută pe liderii *săi* să-și plătească amenzile, contribuie bănește pentru capela sau hall-ul *său* și merge la mitingurile *sale.* Dar Charles Southwell se află din nou în închisoare, și anume din cauză că hall-ul din Bristol a trebuit să fie vîndut, pentru că acolo nu sînt prea mulți socialiști și printre ei se află puțini oameni bogați, iar un asemenea hall este un lucru destul de costisitor. El a fost cumpărat de o sectă creștină și transformat în capelă. Cu ocazia sfințirii acestei noi capele, socialiștii și cartiștii au dat năvală ca să vadă și să asculte și ei ceremonia. Cînd însă preotul a început să aducă laude domnului pentru că toată această blestemăție a luat sfîrșit și pentru că, acolo unde pînă acum dumnezeu era hulit,

este acum slăvit atotputernicul, ei au luat aceste vorbe drept un atac, şi cum, potrivit concepţiei engleze, orice atac impune o ripostă, ei au început să strige : Southwell, Southwell ! Să ia cuvîntul Southwell şi să răspundă ! Atunci Southwell s-a ridicat şi a început să vorbească, dar imediat preoţii sectei creştine s-au pus în fruntea enoriaşilor lor încolonaţi şi s-au năpustit asupra lui Southwell ; alţi membri ai sectei au chemat poliţia, întrucît Southwell — spun ei — a tulburat slujba creştină ; preoţii au pus mîna pe el, l-au bătut (ceea ce se întîmplă destul de des în asemenea cazuri) şi l-au predat unui poliţist. Southwell a ordonat el însuşi adepţilor săi să nu opună rezistenţă fizică ; cînd a fost ridicat, a fost condus de aproximativ 6.000 de oameni în strigăte de „ura !" şi „trăiască Southwell !"

Owen, întemeietorul mişcării socialiste, îşi scrie numeroasele sale broşuri ca un filozof german, adică foarte prost, dar din cînd în cînd gîndurile sale devin mai limpezi, şi atunci el dă frazelor sale obscure o formă inteligibilă ; de altfel, concepţiile sale sînt foarte cuprinzătoare. După Owen, „căsătoria, religia şi proprietatea sînt singurele cauze ale tuturor calamităţilor de la facerea lumii încoace" (!!) ; toate scrierile lui sînt pline de atacuri furibunde împotriva teologilor, juriştilor şi medicilor, pe care îi bagă în aceeaşi oală. „Curţile cu juri sînt alcătuite dintr-o clasă de oameni încă cu totul stăpîniţi de concepţii teologice, *prin urmare, dintr-o clasă părtinitoare ;* legile sînt de asemenea îmbîcsite de teologie şi trebuie de aceea să fie înlăturate împreună cu curţile cu juri".

În timp ce biserica anglicană huzurea, socialiştii au făcut neînchipuit de mult pentru educarea claselor muncitoare din Anglia. La început nu poţi să te minunezi îndeajuns auzind cum la Hall of Science cei mai simpli muncitori discută în deplină cunoştinţă de cauză diferite teme politice, religioase şi sociale ; dar atunci cînd dai de remarcabilele lucrări populare, cînd auzi vorbind pe conferenţiarii socialişti, de pildă pe Watts din Manchester, nu te mai miri. Muncitorii au acum, în ediţii bune şi ieftine, traduceri din lucrările de filozofie franceză ale secolului trecut, şi în primul rînd „Contractul social" al lui Rousseau, „Sistemul naturii" [158] şi diferite opere ale lui Voltaire ; în afară de aceasta, în diferite broşuri de unu sau doi pfennigi şi în ziare ei găsesc o expunere a principiilor comuniste ; totodată, în mîinile muncitorilor se găsesc şi ediţii ieftine ale scrierilor lui Thomas Paine şi Shelley. La acestea trebuie adăugate conferinţele de duminică,

care sînt foarte asiduu frecventate ; astfel, pe cînd mă aflam la Manchester, am văzut că hall-ul comuniştilor, care poate cuprinde vreo 3.000 de oameni, e plin pînă la refuz în fiecare duminică şi am ascultat acolo cuvîntări care au o influenţă directă, în care sînt atinse problemele cele mai vitale şi se fac glume pe socoteala feţelor bisericeşti. Nu rareori se întîmplă ca creştinismul să fie atacat făţiş, iar creştinii să fie numiţi „duşmanii noştri".

Prin forma lor, aceste întruniri amintesc, în parte, de cele bisericeşti ; corul, acompaniat de orchestră, cîntă la galerie imnuri sociale, melodii pe jumătate sau pe de-a-ntregul religioase pe texte comuniste, pe care asistenţa le ascultă stînd în picioare. După aceea, fără multe forme şi cu pălăria în cap, conferenţiarul urcă la tribună, unde se află un pupitru şi scaune, salută asistenţa scoţîndu-şi pălăria şi-şi dezbracă paltonul ; apoi se aşază şi îşi ţine conferinţa, care provoacă de obicei rîsete repetate, deoarece în aceste cuvîntări se dă frîu liber spiritului ascuţit englez şi humorului său suculent. Într-un colţ al hall-ului se află un stand de cărţi şi broşuri, într-altul un chioşc cu portocale şi băuturi răcoritoare, unde fiecare poate să se servească după preferinţele pe care le are sau să se retragă dacă cuvîntarea îl plictiseşte. Din cînd în cînd, duminica seara, se dau tot aici ceaiuri la care participă persoane de ambele sexe, de toate vîrstele şi din toate stările sociale şi unde iau cina obişnuită — ceai şi pîine cu unt. În zilele de lucru, în hall se organizează adesea baluri şi concerte, la care oamenii îşi petrec timpul foarte plăcut ; în hall există şi o cafenea.

Şi cum se face că toate acestea sînt tolerate ? În primul rînd, în timpul guvernării whigilor comuniştii au obţinut cuvenitul act al parlamentului şi, în genere, s-au consolidat atît de mult atunci, încît astăzi nu se mai poate face nimic împotriva lor ca corporaţie. În al doilea rînd, s-ar trece foarte bucuros la o răfuială cu cei mai proeminenţi dintre ei, dar se ştie că, pînă la urmă, aceasta ar fi numai în avantajul socialiştilor, întrucît ar atrage asupra lor atenţia opiniei publice, lucru pe care ei îl şi doresc. Dacă s-ar solda cu martiri pentru cauza lor (şi cîţi dintre ei n-ar fi gata oricînd să ia drumul martiriului !), aceasta ar stîrni agitaţie ; or agitaţia este mijlocul de a face şi mai populară cauza lor, pe cînd acum o mare parte din popor nici nu-i ia în seamă, considerîndu-i o sectă ca oricare alta. Whigii ştiau foarte bine că măsurile represive slujesc mult mai bine o cauză decît agitaţia pe

care o faci tu însuţi ; de aceea ei au dat comuniştilor posibilitatea de a exista şi de a căpăta o formă ; dar orice formă creează o obligaţie. Torii, ce-i drept, îi atacă cu vehemenţă atunci cînd publicaţiile ateiste întrec măsura ; dar de fiecare dată aceste atacuri sînt în avantajul comuniştilor ; în decembrie 1840 Southwell şi alţii au fost pedepsiţi pentru blasfemie ; imediat au apărut trei noi reviste : „Ateistul", „Ateistul şi republicanul" şi a treia, scoasă de conferenţiarul Watts, „Defăimătorul lui dumnezeu". Cîteva numere ale „Defăimătorului lui dumnezeu" au stîrnit mare senzaţie şi autorităţile şi-au bătut în zadar capul în căutarea unui mijloc pentru înăbuşirea acestui curent. L-au lăsat în plata domnului şi urmarea a fost că toate trei revistele şi-au încetat apariţia !

În al treilea rînd, socialiştii, ca şi toate celelalte partide, se salvează eludînd legea şi recurgînd la o cazuistică verbală, lucru care de altfel este destul de obişnuit aici.

Astfel aici totul e viaţă şi corelaţie, totul se află pe un teren solid şi se transformă în acţiune ; aici totul capătă o formă exterioară, în timp ce la noi oamenii îşi închipuie că ştiu ceva dacă au devorat jalnica şi searbădа carte a lui Stein [159] sau că sînt cineva dacă îşi exprimă ici-colo părerea lor parfumată cu apă de trandafir.

La socialişti se poate vedea foarte limpede energia engleză ; însă ceea ce m-a uimit mai mult decît orice la aceşti, mai că era să spun voinici, este bunătatea lor, care este totuşi departe de a fi slăbiciune ; căci ei rîd de cei ce sînt nişte simpli republicani, deoarece republica ar fi tot atît de făţarnică, tot atît de pătrunsă de spiritul teologic, tot atît de nedreaptă prin legile sale ca şi monarhia; însă pentru reforma socială, ei sînt gata să sacrifice totul : viaţa, familia şi averea.

IV

[„Schweizerischer Republikaner" nr. 51 din 27 iunie 1843]

Acum nu se mai aude vorbindu-se despre altceva decît despre O'Connell şi Repealul irlandez (anularea uniunii dintre Irlanda şi Anglia) [160]. O'Connell, acest avocat bătrîn şi viclean care în timpul guvernării whigilor a stat liniştit în Camera comunelor şi a susţinut adoptarea de măsuri „liberale" pentru ca ele să cadă în Camera lorzilor, a şters-o pe neaşteptate din Londra, a renunţat să mai participe la dezba-

terile parlamentare şi acum ridică din nou vechea lui problemă a Repealului. Nimeni nu se mai gîndea la aşa ceva, şi iată că „bătrînul Dan" * îşi face apariţia la Dublin şi răscoleşte din nou povestea demult uitată. Nu-i de mirare că această maia dospită produce acum băşici ciudate. Bătrînul vulpoi cutreieră oraşele, însoţit de fiecare dată de o gardă personală de 200.000 de oameni, cum nu a avut vreodată nici un rege! Ce nu s-ar putea face cu această masă de oameni dacă de popularitatea lui O'Connell s-ar bucura un om cu scaun la cap sau dacă O'Connell ar fi ceva mai perspicace şi ceva mai puţin egoist şi vanitos decît este! Două sute de mii de oameni, şi încă ce oameni! — Oameni care nu au nimic de pierdut, dintre care două treimi sînt îmbrăcaţi în zdrenţe, adevăraţi proletari şi sanculoţi, şi pe deasupra irlandezi, gaeli ** sălbatici, zurbagii şi fanatici. Cine nu i-a văzut pe irlandezi nu-i cunoaşte. Daţi-mi două sute de mii de irlandezi şi dau peste cap întreaga monarhie britanică. Irlandezul este un copil al naturii, nepăsător, voios şi care se hrăneşte cu cartofi. Din bărăganul unde a crescut sub un acoperiş dărăpănat, cu ceai slab şi mîncare sărăcăcioasă, el este azvîrlit în mijlocul civilizaţiei noastre. Foamea îl mînă spre Anglia. În vălmăşagul mecanic, egoist şi rece al oraşelor industriale engleze i se trezesc patimile. Ce poate să ştie despre spiritul de economie flăcăiandrul necopt care şi-a petrecut tinereţea jucîndu-se pe bărăgan sau cerşind pe drumuri? Tot ce cîştigă risipeşte, apoi flămînzeşte pînă la următoarea plată a salariului sau pînă găseşte din nou de lucru. Căci el e obişnuit cu foamea. Apoi se întoarce acasă la ai săi, îşi adună de pe drumuri familia care se împrăştiase ca să cerşească şi care doar din cînd în cînd se întruneşte în jurul ceainicului pe care mama îl poartă întotdeauna cu sine. Dar el a văzut multe în Anglia, a participat la mitinguri publice şi la asociaţii muncitoreşti, ştie ce este Repealul şi ce să creadă despre sir Robert Peel; desigur, nu o dată s-a încăierat el cu poliţia şi ar putea spune multe despre neomenia şi josnicia „peeler"-ilor (poliţiştilor). Şi despre Daniel O'Connell a auzit multe. Acum revine la vechea colibă şi la peticul de pămînt pe care cultivă cartofi. Cartofii s-au copt şi acum are ce mînca la iarnă. Dar iată că-şi face apariţia arendaşul principal [161] şi îi cere plata arenzii. Dar de unde să ia bani, dumnezeule? Arendaşul principal, care răspunde pentru plata arenzii faţă de proprietarul

* Daniel O'Connell. — *Nota Red.*

** — descendenţi ai vechilor celţi. — *Nota Red.*

funciar, îi pune atunci sechestru pe bruma sa de avut. Irlandezul se opune şi este aruncat în închisoare. Dar pînă la urmă i se dă drumul, şi curînd după aceea arendaşul principal sau altcineva care a participat la punerea sechestrului este găsit ucis într-un şanţ.

Aceasta este o poveste obişnuită în viaţa proletarilor irlandezi. Educaţia pe jumătate sălbatică şi mai tîrziu ambianţa ultracivilizată îl pun pe irlandez în contradicţie cu sine însuşi, îl ţin într-o permanentă stare de întărîtare, de furie care mocneşte mereu în el şi care îl face să fie în stare de orice. În afară de aceasta, asupra lui apasă povara unei asupriri de cinci secole cu toate consecinţele ei. În aceste condiţii, mai este oare de mirare că el, ca orice om pe jumătate sălbatic, loveşte în dreapta şi în stînga, orbeşte şi cu furie, ori de cîte ori i se iveşte ocazia ; că în ochii lui arde o veşnică sete de răzbunare, furia distrugerii, pentru care este cu totul indiferent împotriva cui este îndreptată, numai să poată lovi şi distruge ? Dar asta încă nu-i totul. Ura naţională turbată a gaelului împotriva saxonului, vechiul fanatism catolic alimentat de către preoţi împotriva trufiei protestant-episcopale sînt elemente cu care se poate realiza orice. Şi toate aceste elemente se află în mîinile lui O'Connell. Şi ce mase de oameni are el la dispoziţie ! Alaltăieri la Cork — 150.000 de oameni ; ieri la Nanaph — 200.000 de oameni ; azi la Kilkenny — 400.000 de oameni ; aşa stau lucrurile. Un marş triumfal de două săptămîni, un marş triumfal cum nu a cunoscut nici un împărat roman. Şi dacă O'Connell ar dori cu adevărat binele poporului, dacă scopul său ar fi într-adevăr să pună capăt mizeriei, dacă în dosul acestei zarve şi acestei agitaţii în jurul Repealului nu s-ar ascunde scopurile lui jalnice şi meschine care sînt scopurile spiritului juste-milieu, aş vrea să ştiu cum ar putea sir Robert Peel să refuze vreo revendicare a lui O'Connell dacă acesta ar prezenta-o aflîndu-se în fruntea unei forţe ca aceea de care dispune acum. Dar ce realizează el cu întreaga sa forţă şi cu milioanele sale de irlandezi capabili de luptă şi mînaţi de curajul desperării ? El nu poate impune nici măcar o măsură atît de jalnică cum este Repealul unităţii, firește, numai pentru că nu urmăreşte în mod serios acest lucru, pentru că nu face decît să abuzeze de poporul irlandez, jefuit şi oprimat, pentru a pune beţe în roate miniştrilor tori şi pentru a readuce la putere pe prietenii săi cu concepţii juste-milieu. Toate acestea le ştie prea bine şi sir Robert Peel, şi de aceea 25.000 de soldaţi sînt abso-

lut suficienți pentru a ține în frîu întreaga Irlandă. Dacă O'Connell ar fi un adevărat reprezentant al intereselor poporului, dacă ar avea destul curaj *și nu s-ar teme el însuși de popor*, cu alte cuvinte dacă nu ar fi un whig cu două fețe, ci un democrat sincer și consecvent, de mult nu ar mai fi rămas nici un soldat englez în Irlanda, nici un trîndav popă protestant în regiuni pur catolice, nici un baron vechi-normand în castelul său. Dar tocmai aici e buba. Dacă poporul ar fi măcar pentru o clipă slobod, Daniel O'Connell și aristocrația sa financiară ar intra tot atît de curînd la apă cum vrea el să-i bage la apă pe tori. De aceea și este Daniel atît de bun prieten cu clerul catolic, de aceea pune el în gardă pe irlandezii săi împotriva primejdiei socialismului, de aceea respinge el sprijinul oferit de cartiști, cu toate că, de ochii lumii, mai vorbește ici-colea despre democrație, așa cum Ludovic Filip vorbea pe vremuri de instituțiile republicane. Iată de ce nu va ajunge niciodată la altceva decît la educarea politică a poporului irlandez, care pînă la urmă nu va fi pentru nimeni mai primejdioasă decît pentru O'Connell însuși.

[Friedrich Engels]

Progresele reformei sociale pe continent [162]

[„The New Moral World" nr. 19 din 4 noiembrie 1843]

Cu prilejul întîlnirilor mele cu socialiştii englezi, am fost întotdeauna destul de mirat văzînd cît de puţin cunosc majoritatea dintre ei mişcarea socială care se desfăşoară în diferitele ţări de pe continent. Or, Franţa numără mai bine de o jumătate de milion de comunişti, fără a-i mai socoti pe fourierişti şi pe ceilalţi reformatori sociali mai puţin radicali ; în Elveţia există pretutindeni asociaţii comuniste care îşi trimit emisarii în Italia, Germania şi chiar în Ungaría ; filozofia germană de asemenea, după bîjbîieli îndelungate şi anevoioase, a ajuns, în cele din urmă şi definitiv, la comunism.

Astfel, cele trei mari ţări civilizate din Europa — Anglia, Franţa şi Germania — au ajuns toate la concluzia că o revoluţie radicală în relaţiile sociale înfăptuită pe baza proprietăţii colective a devenit acum o necesitate imperioasă şi inevitabilă. Această concluzie este cu atît mai remarcabilă, cu cît fiecare din naţiunile amintite a ajuns la ea independent de celelalte. Ea dovedeşte în modul cel mai peremptoriu că comunismul nu este o simplă consecinţă a unei anumite situaţii a naţiunii engleze sau a vreunei alte naţiuni, ci o concluzie necesară, care decurge inevitabil din premisele date în condiţiile generale ale civilizaţiei moderne.

Iată de ce este de dorit ca aceste trei naţiuni să stabilească o înţelegere mutuală şi să caute să lămurească în ce puncte sînt de acord între ele şi în ce puncte sînt în divergenţă ; căci fără doar şi poate există şi divergenţe avînd în vedere originea diferită a doctrinei comuniste în fiecare din cele trei ţări. Englezii au ajuns la această concluzie *pe cale practică*, ca urmare a creşterii rapide a mizeriei, demoralizării şi pauperismului în ţara lor ; francezii — *pe cale politică*, pornind de la

revendicarea libertății și egalității politice, însă, convingîndu-se că acest lucru este insuficient, ei au adăugat la revendicările lor politice revendicarea libertății sociale și a egalității sociale ; cît despre germani, ei au devenit comuniști *pe cale filozofică,* trăgînd concluzii din principiile de bază. Acestea fiind originile socialismului în aceste trei țări, nu se poate să nu existe divergențe în problemele secundare. Sper totuși să dovedesc că aceste divergențe sînt foarte neînsemnate și că ele sînt departe de a exclude relațiile cele mai cordiale între reformatorii sociali din diferitele țări. Se cere doar ca ei să se cunoască unii pe alții. Și dacă se va realiza acest lucru, nu mă îndoiesc că ei, cu toții, vor dori din toată inima succes fraților lor comuniști de peste hotare.

I

Franța

De la revoluție încoace, Franța este prin excelență țara politică a Europei. Nici o îmbunătățire, nici o doctrină nu poate căpăta o însemnătate națională în Franța dacă nu îmbracă o formă politică. Pe cît se vede, în stadiul actual al istoriei omenirii, națiunii franceze i-a fost dat să treacă prin toate formele de dezvoltare politică și, pornind de la politica pură, să ajungă la acel punct unde trebuie să ajungă toate popoarele, unde trebuie să ducă toate căile diferite — la comunism. Dezvoltarea opiniei publice din Franța vădește limpede acest lucru, și arată totodată cum se va desfășura viitoarea istorie a cartiștilor englezi.

Revoluția franceză a pus bazele democrației în Europa. În ultimă instanță, democrația, ca toate celelalte forme de guvernămînt, este, după părerea mea, o contradicție în sine, o minciună, nimic altceva decît fățărnicie (sau — cum spunem noi, germanii — teologie). Libertatea politică este o libertate fictivă, cea mai rea formă de robie ; ea este numai o aparență de libertate, și de aceea este cea mai acerbă robie. La fel stau lucrurile și cu egalitatea politică ; de aceea democrația, ca și toate celelalte forme de guvernămînt, trebuie în cele din urmă să se destrame : fățărnicia nu poate dura la infinit, contradicția ascunsă în ea va ieși în mod inevitabil la suprafață ; ori robie adevărată, adică despotism fățiș, ori libertate adevărată și egalitate adevărată, adică comunism. Re-

voluția franceză a dat la iveală și pe una și pe cealaltă; prima în persoana lui Napoleon, a doua în persoana lui Babeuf. Cred că, în ce privește babuvismul, nu e nevoie să insist prea mult, întrucît istoria acestei conspirații, scrisă de Buonarotti, a fost tradusă în limba engleză. Conspirația comunistă nu a reușit, deoarece pe vremea aceea comunismul însuși era cît se poate de primitiv și de superficial și, pe de altă parte, opinia publică nu era încă îndeajuns de dezvoltată.

Următorul reformator social francez a fost contele de Saint-Simon. El a reușit să înființeze o sectă și chiar să întemeieze cîteva colonii; nici una din ele nu a avut însă succes. Prin spiritul ei general, doctrina saint-simonistă se aseamănă foarte mult cu învățătura socialiștilor Ham-Common [163] din Anglia, deși în *amănuntele* acestor sisteme și idei există mari deosebiri. Originalitățile și bizareriile saint-simoniștilor au devenit foarte curînd ținta spiritului și satirei francezilor, și în Franța tot ce devine obiect de ironie este iremediabil pierdut. Dar eșecul coloniilor saint-simoniste a mai avut și alte pricini. Întreaga doctrină a acestui partid era învăluită într-o negură de misticism obscur, lucru care, poate, la început atrăgea atenția oamenilor, dar în cele din urmă nu putea să nu le înșele așteptările. Nici principiile lor economice nu erau fără cusur; la repartiția produselor, partea care revenea fiecărui membru al comunității lor trebuia fixată ținîndu-se seamă, în primul rînd, de cantitatea de muncă depusă de el și, în al doilea rînd, de talentul de care dădea dovadă. Republicanul german Börne a obiectat pe drept cuvînt că talentul, în loc să fie răsplătit, ar trebui să fie socotit mai degrabă un privilegiu acordat de natură, și de aceea, pentru restabilirea egalității, ar trebui să se scadă ceva din partea care li se cuvine oamenilor talentați.

Saint-simonismul, care aidoma unui meteor strălucitor a atras asupra sa atenția gînditorilor, a dispărut apoi de pe orizontul social. Nimeni nu se mai gîndește acum la el, nimeni nu mai vorbește de el; vremea lui a trecut.

Aproape concomitent cu Saint-Simon, un alt om — *Fourier* — și-a închinat energia minții sale viguroase studierii rînduielilor sociale ale omenirii. Cu toate că în operele lui Fourier nu strălucesc scîntei atît de vii ale geniului ca la Saint-Simon și la cîțiva dintre elevii lui, cu toate că stilul lui este greoi și adeseori vădește îndeajuns efortul depus de autor pentru a se exprima limpede și a expune idei pentru care nu există cuvintele corespunzătoare în limba

franceză, totuşi îi citim operele cu o mai mare plăcere şi găsim în ele mai multe valori reale decît în operele şcolii precedente. E drept că nici ele nu sînt lipsite de misticism, şi încă un misticism cît se poate de exaltat ; dar dacă suprimi acest misticism şi-l dai la o parte, rămîne ceva ce nu se găseşte la saint-simonişti, şi anume cercetare ştiinţifică, gîndire lucidă, sistematică, lipsită de prejudecăţi, pe scurt *filozofie socială,* pe cîtă vreme saint-simonismul poate fi numit doar *poezie socială.* Fourier este acela care a enunţat pentru prima oară marea axiomă a filozofiei sociale, şi anume : întrucît fiecărui individ îi este proprie înclinaţia sau preferinţa pentru un anumit gen de muncă, suma înclinaţiilor tuturor indivizilor trebuie să constituie, în ansamblu, o forţă în stare să asigure satisfacerea necesităţilor întregii societăţi. Din acest principiu rezultă că, dacă fiecare individ va fi lăsat să-şi urmeze propria-i înclinaţie şi va putea face ceea ce vrea, necesităţile tuturor vor fi satisfăcute fără măsurile de constrîngere pe care le foloseşte actualul sistem social. Oricît de îndrăzneaţă ar părea o asemenea afirmaţie, totuşi, în felul în care o enunţă Fourier, ea este tot atît de incontestabilă, aproape de la sine înţeleasă, ca şi oul lui Columb. Fourier demonstrează că fiecare om vine pe lume cu o înclinaţie pentru un anumit gen de muncă, că *inactivitatea absolută* este un nonsens, ceva ce nu a existat şi nu poate exista niciodată, că necesitatea de a fi activ şi de a pune în acţiune trupul constituie însăşi esenţa spiritului omenesc ; că de aceea nu este necesar a-i constrînge pe oameni la o activitate, cum se întîmplă în actuala orînduire a societăţii, ci trebuie numai să se dea o îndrumare justă tendinţei lor naturale spre activitate. El demonstrează, mai departe, identitatea dintre muncă şi plăcere şi arată cît de neraţională este actuala ordine socială care le separă una de alta, făcînd din muncă o povară, iar din plăcere ceva inaccesibil pentru majoritatea oamenilor muncii. El arată apoi că, în condiţiile unor rînduieli raţionale cînd fiecare îşi va urma propriile sale înclinaţii, munca poate deveni ceea ce de fapt trebuie să fie : o plăcere. Nu pot, desigur, să expun aici întreaga teorie a lui Fourier cu privire la *munca liberă,* dar cred că ceea ce s-a spus e suficient pentru a-i convinge pe socialiştii englezi că fourierismul merită pe deplin atenţia lor.

Un alt merit al lui Fourier constă în aceea că el a arătat avantajele sau, mai bine spus, necesitatea asocierii. E sufi-

cient să amintesc doar în treacăt această problemă, întrucît știu cît de bine îi înțeleg englezii însemnătatea.

Există însă în fourierism o inconsecvență, și încă foarte serioasă ; el nu desființează proprietatea privată. În *falansterele* sau comunitățile lui bazate pe asociere există bogați și săraci, capitaliști și muncitori. Proprietatea tuturor membrilor constituie un fond comun, comunitatea se îndeletnicește cu comerțul, agricultura și meșteșugul, iar veniturile se împart între membri : o parte ca plată pentru muncă, o altă parte ca recompensă pentru măiestrie și talent, și a treia parte ca profit la capital. În felul acesta, după toate minunatele teorii despre asociere și munca liberă, după tot potopul de tirade indignate împotriva comerțului, cupidității și concurenței, în realitate am rămas la vechiul sistem al concurenței organizat după un plan îmbunătățit, la o Bastilie a legii cu privire la săraci mai liberală ! Firește că nu ne putem opri la aceasta, și francezii într-adevăr nici nu s-au oprit.

Răspîndirea fourierismului în Franța a mers încet, dar neîntrerupt. Numărul fourieriștilor nu este mare, însă printre ei se află o parte considerabilă a intelectualității de azi a Franței. Victor Considérant este unul dintre scriitorii lor cei mai subtili. Ei au și un ziar, „La Phalange" [164], care înainte apărea de trei ori pe săptămînă, iar acum a devenit cotidian.

Întrucît acum fourieriștii și-au găsit și în Anglia un reprezentant în persoana d-lui Doherty, cred că am vorbit destul despre ei, așa că voi trece la partidul cel mai însemnat și mai radical din Franța — la *comuniști*.

După cum am mai menționat, tot ceea ce aspiră în Franța la o importanță națională trebuie să aibă un caracter politic, altfel nu poate conta pe succes. Saint-Simon și Fourier au neglijat complet politica, și de aceea planurile lor au rămas doar un obiect de discuții particulare și nu au devenit un bun comun al întregii națiuni. Am văzut că comunismul lui Babeuf s-a născut din democrația primei revoluții. A doua revoluție — cea din 1830 — a trezit la viață un comunism nou, mai puternic. „Săptămîna cea mare" din 1830 a fost un rezultat al alianței dintre burghezie și clasa muncitoare, dintre liberali și republicani. După ce treaba a fost făcută, clasa muncitoare a fost dată la o parte și burghezia s-a bucurat singură de roadele revoluției. Muncitorii s-au răsculat în mai multe rînduri cu scopul de a dărîma monopolul politic și a instaura republica, dar au fost înfrînți de fiecare dată, căci burghezia nu numai că a avut de partea ei armata, dar și-a

format ea însăşi o gardă naţională. În acest timp (în 1834/1835), printre muncitorii republicani a luat naştere o nouă doctrină. Ei şi-au dat seama că, chiar dacă planurile lor democratice ar fi încununate de succes, ei s-ar vedea şi pe viitor înşelaţi de către capii lor mai capabili şi mai instruiţi şi că nici un fel de schimbări politice nu ar putea ameliora starea lor socială — cauza nemulţumirii lor politice. Ei s-au întors la istoria marii revoluţii şi s-au agăţat cu lăcomie de comunismul lui Babeuf. Asta-i tot ce se poate afirma cu certitudine despre originea comunismului contemporan în Franţa ; aceste probleme s-au dezbătut mai întîi în ulicioarele întunecoase, în străzile suprapopulate ale suburbiei Saint-Antoine a Parisului şi curînd după aceea la adunările secrete ale conspiratorilor. Cine ştie ceva mai mult despre începuturile mişcării păstrează cu multă prudenţă acest lucru pentru sine, pentru a evita „mîna aspră a legii". Cert este că comunismul s-a răspîndit repede la Paris, Lyon, Toulouse şi în alte mari centre industriale ale ţării ; diferite societăţi secrete se înlocuiau una pe alta ; dintre ele, cele mai însemnate au fost „Travailleurs égalitaires", adică uniunea muncitorilor egalitari şi umanitari [165]. Egalitarii erau, ca şi babuviştii marii revoluţii, nişte „oameni" cam „grosolani". Ei voiau să transforme lumea într-o comunitate de muncitori şi să pună capăt rafinamentului civilizaţiei, ştiinţei, artelor frumoase etc. ca un lux inutil, periculos şi aristocratic ; aceasta era o prejudecată care decurgea în mod inevitabil din totala lor necunoaştere a istoriei şi a economiei politice. Umanitarii au devenit cunoscuţi în special prin atacurile lor îndreptate împotriva căsătoriei, familiei şi a altor instituţii similare. Ambele aceste partide, ca şi altele două-trei, au avut o viaţă foarte scurtă, şi principala masă a muncitorilor francezi a adoptat foarte curînd principiile propovăduite de d-l Cabet — „Père Cabet" (moş Cabet), cum este el numit —, care au devenit cunoscute pe continent sub numele de comunism icarian.

Această scurtă schiţă a istoriei comunismului în Franţa arată într-o oarecare măsură de ce trebuie să se deosebească comunismul francez de cel englez. Mişcarea pentru reforma socială are în Franţa o origine politică. Constatîndu-se că democraţia nu poate crea o egalitate adevărată, se caută salvarea în sistemul comunist. Din această cauză cea mai mare parte a comuniştilor francezi sînt şi republicani, ei vor să înfăptuiască orînduirea comunistă a societăţii păstrînd forma de guvernămînt republicană. Nu cred că socialiştii englezi

ar avea de adus obiecții serioase, întrucît, deși ei înșiși preferă monarhia electivă, totuși eu îi socotesc prea luminați pentru a voi să-și impună forma lor de guvernămînt unui popor care o respinge total. Este neîndoios că o asemenea încercare ar crea acestui popor mult mai multe frămîntări și dificultăți decît ar rezulta din propria lui formă democratică de guvernămînt, chiar în ipoteza că această formă de guvernămînt ar fi proastă.

Comuniștilor francezi însă li se pot aduce alte obiecții : ei caută să răstoarne prin violență guvernul existent în țara lor și au dovedit acest lucru prin faptul că înființează mereu societăți secrete. Este adevărat. Pînă și icarienii, deși declară în publicațiile lor că detestă revoluțiile violente și societățile secrete, pînă și ei sînt organizați în același fel și, dacă ar avea ocazie, ar instaura bucuroși republica prin violență. Acest lucru va provoca probabil obiecții, și pe bună dreptate, căci, fără îndoială, societățile secrete nesocotesc întotdeauna măsurile cele mai elementare de prevedere, expunînd în felul acesta în mod inutil pe participanți urmăririi din partea legii. Nu sînt înclinat să apăr acest gen de politică, însă e necesar ca ea să fie lămurită pentru a fi înțeleasă, și ea se și explică ușor prin deosebirea care există între francezi și englezi în ceea ce privește caracterul național și forma de guvernămînt. Constituția engleză este de aproape o sută cincizeci de ani, fără întrerupere, legea țării ; fiecare modificare a ei s-a făcut pe cale legală, în forme constituționale ; de aici marele respect al englezilor față de legile lor. În Franța însă, în decursul ultimilor cincizeci de ani schimbările prin violență s-au succedat una după alta ; toate constituțiile, de la democrația radicală pînă la despotismul fățiș, tot felul de legi, după o scurtă existență, au fost azvîrlite cît colo și înlocuite cu altele. Ce respect poate avea, după toate acestea, poporul pentru legile sale ? Și rezultatul tuturor acestor zdruncinări, rezultat consfințit de constituția și de legile Franței, este asuprirea celui sărac de către cel bogat, asuprire menținută prin violență. Se poate oare cineva aștepta ca, după toate acestea, cei asupriți să-și iubească instituțiile lor de stat, să nu recurgă din nou la vechile metode din 1792 ? Ei știu că, dacă reprezintă ceva, aceasta se datorește numai faptului că răspund la violență prin violență, și, dat fiind că în prezent ei nu dispun de alte mijloace, de ce ar ezita, fie și măcar un minut, de a face uz de acest mijloc ? Se va obiecta mai departe : de ce nu înființează comuniștii fran-

cezi colonii comuniste, cum fac englezii? La aceasta răspund: pentru că nu *îndrăznesc*. Dacă s-ar apuca de așa ceva, prima lor încercare ar fi reprimată cu ajutorul soldaților. Și chiar dacă nu ar fi împiedicați, aceasta nu le-ar aduce nici un folos. Eu am considerat întotdeauna colonia „Harmony" ca o simplă experiență menită să arate posibilitatea aplicării în practică a planurilor lui Owen și să determine opinia publică să aibă o părere mai bună despre planurile socialiste de înlăturare a calamităților sociale. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci o asemenea experiență nu ar duce la nimic în Franța. Să nu căutați să demonstrați francezilor că planurile voastre sînt practice, căci aceasta i-ar lăsa reci și indiferenți. Arătați-le mai curînd că coloniile voastre comuniste nu vor pune omenirea sub jugul „despotismului de fier", cum s-a exprimat un cartist, d-l Bairstow, în recenta lui dispută cu d-l Watts [166]. Arătați-le că adevărata libertate și adevărata egalitate sînt posibile numai în condițiile comunei, că *echitatea* cere instaurarea unor asemenea condiții, și atunci ei vor fi cu toții de partea voastră.

Să ne întoarcem însă la doctrinele sociale ale comuniștilor icarieni. „Sfînta scriptură" a lor este „Voyage en Icarie" („Călătorie în Icaria") a lui moș Cabet, care, în treacăt fie spus, a fost mai înainte procuror general și membru al Camerei deputaților. Organizarea generală a coloniilor icariene se deosebește foarte puțin de aceea a coloniilor lui Owen. Ei au inclus în planurile lor tot ceea ce au găsit rațional la Saint-Simon și Fourier, și de aceea îi depășesc cu mult pe vechii comuniști francezi. În ceea ce privește căsătoria, ei sînt întru totul de acord cu englezii. Se face totul pentru a asigura libertatea persoanei. Pedepsele urmează a fi desființate și înlocuite cu educarea tineretului și cu influențarea morală înțeleaptă a celor maturi.

Un lucru este totuși de mirare: în timp ce socialiștii englezi sînt, în general, adversari ai creștinismului și de aceea au de suferit de pe urma a tot felul de prejudecăți religioase ale unui popor realmente creștin, comuniștii francezi, deși aparțin unei națiuni reputate prin ateismul ei, sînt ei înșiși creștini. Una din axiomele lor preferate glăsuiește că creștinismul *este* comunism — *„le Christianisme c'est le Communisme"*. Ei se străduiesc să dovedească acest lucru prin referiri la biblie, și prin aceea că primii creștini ar fi trăit în comunitate de bunuri etc. Toate acestea nu fac decît să arate că acești oameni cumsecade sînt departe de a fi cei mai buni

creştini, cu toate că îşi dau această denumire ; căci, dacă ar fi fost aşa, ar fi cunoscut mai bine biblia şi ar fi găsit că, dacă unele pasaje din biblie par a fi în favoarea comunismului, în schimb întregul spirit al învăţăturii ei este cu totul potrivnic acestuia, ca de altfel oricărei măsuri raţionale.

Cele mai de seamă minţi din Franţa, în majoritatea lor, salută avîntul comunismului. Filozoful Pierre Leroux, George Sand, curajoasa apărătoare a drepturilor femeilor, abatele de Lamennais, autorul cărţii „Cuvintele unui credincios", şi mulţi alţii înclină mai mult sau mai puţin spre doctrinele comuniste. Cel mai valoros scriitor pe acest tărîm este însă Proudhon, un tînăr care cu doi sau trei ani în urmă şi-a publicat lucrarea „Ce este proprietatea ?" („Qu'est-ce que la propriété ?") [167] ; la această întrebare el a răspuns : „La propriété c'est le vol" — proprietatea este furt. Aceasta este în ceea ce-i priveşte pe comunişti lucrarea cea mai filozofică din tot ce s-a scris în limba franceză şi, dintre toate cărţile franceze, cea pe care aş dori s-o văd tradusă în limba engleză. Dreptul de proprietate privată, urmările care decurg din această instituţie — concurenţa, imoralitatea, mizeria — denotă o cercetare cu adevărat ştiinţifică şi sînt expuse cu atîta vigoare a minţii, cum nu mi-a fost dat să le mai găsesc de atunci îmbinate într-o singură carte. În afară de aceasta, autorul face o serie de observaţii foarte importante cu privire la formele de guvernămînt şi, după ce dovedeşte că toate aceste forme de guvernămînt stîrnesc deopotrivă obiecţii, fie că e vorba de democraţie, de aristocraţie sau de monarhie, că toate guvernează cu ajutorul violenţei şi că în cel mai bun dintre toate cazurile posibile forţa majorităţii oprimă slăbiciunea minorităţii, el ajunge, în cele din urmă, la concluzia : „Nous voulons l'anarchie !" — noi vrem anarhia ; nici o autoritate, răspunderea fiecăruia numai în faţa lui însuşi.

Va trebui să mai revin asupra acestei probleme cînd voi trece la comuniştii germani. Pentru moment vreau numai să adaug că în Franţa numărul comuniştilor icarieni se ridică la aproximativ o jumătate de milion, fără a socoti femeile şi copiii. O falangă foarte impunătoare, nu-i aşa ? Ei au o publicaţie lunară „*Le Populaire*" [168], editată de moş Cabet, şi afară de aceasta P. Leroux editează organul periodic „*Revue Indépendante*" [169], în care tezele fundamentale ale comunismului sînt apărate din punct de vedere filozofic.

Manchester, 23 octombrie 1843.

II

Germania şi Elveţia

[„The New Moral World" nr. 21 din 18 noiembrie 1843]

Germania şi-a avut reformatorii ei sociali încă pe vremea reformei. Curînd după ce Luther a început să facă agitaţie pentru reforma bisericii şi să întărîte poporul împotriva autorităţii clericale, ţărănimea din sudul şi din centrul Germaniei a pornit o răscoală generală împotriva stăpînilor ei lumeşti. Luther a spus totdeauna că scopul său este reîntoarcerea la adevăratul creştinism atît în învăţătură cît şi în viaţă ; acelaşi lucru îl voiau şi ţăranii, şi de aceea cereau reînvierea creştinismului primitiv nu numai în biserică, ci şi în viaţa socială. Ei îşi dădeau seama că iobăgia şi robia în care trăiau nu erau compatibile cu învăţăturile bibliei. Zi de zi erau oprimaţi şi jefuiţi de o clică de baroni şi de conţi aroganţi care-i tratau ca pe nişte vite ; nu exista nici o lege care să-i ocrotească, şi chiar dacă a existat vreuna, nu se găsea nimeni care s-o pună în aplicare. Această stare de lucruri contrasta foarte mult cu comunitatea primilor creştini şi cu învăţăturile din biblie ale lui Hristos. De aceea ţăranii s-au răsculat şi au pornit la luptă împotriva stăpînilor lor, care nu putea fi decît o luptă de exterminare. Predicatorul Thomas Münzer, pe care îl puseseră în fruntea lor, emise o proclamaţie care era, firesţe, plină de absurdităţile religioase şi superstiţioase ale vremii sale, dar care, între altele, cuprindea şi principii ca acestea : că, potrivit bibliei, nici unui creştin nu-i este permis să deţină vreo proprietate exclusiv pentru el ; că proprietatea comună este singura rînduială potrivită pentru o societate de creştini ; că unui bun creştin nu-i este îngăduit să exercite vreo autoritate sau constrîngere asupra altor creştini, să deţină vreo funcţie de conducere sau să dispună de vreo putere ereditară ; că, dimpotrivă, toţi oamenii, fiind egali în faţa lui dumnezeu, trebuie să fie egali şi pe pămînt. Aceste învăţături nu erau decît concluzii logice deduse din biblie şi din propriile scrieri ale lui Luther ; însă reformatorul nu era dispus să meargă atît de departe ca poporul ; cu tot curajul de care a dat dovadă în lupta cu autorităţile bisericeşti, el nu se eliberase de prejudecăţile politice şi sociale ale vremii sale. Tot atît de neclintit cum credea în biblie, el credea în dreptul divin al principilor şi al

moşierilor de a călca în picioare poporul. Şi cum, în afară de asta, el avea nevoie de protecţia nobilimii şi a principilor protestanţi, el scrise un pamflet împotriva răsculaţilor [170] în care nu numai că tăgăduia orice legătură cu ei, dar îndemna chiar nobilimea să-i zdrobească cu cea mai mare asprime ca rebeli împotriva legilor divine. „Ucideţi-i ca pe cîini!" — striga el. Tot pamfletul este scris cu atîta ură, ba mai mult, cu atîta furie fanatică împotriva poporului, încît va rămîne pentru totdeauna ca o pată pe numele lui Luther. El dovedeşte că Luther, care şi-a început cariera ca om al poporului, a trecut apoi cu totul în slujba asupritorilor acestuia. Răscoala a fost înăbuşită printr-un sîngeros război civil, iar ţăranii au fost aduşi în starea de robie de mai înainte.

Cu excepţia cîtorva cazuri izolate de care publicul nu prea s-a sinchisit, nu a existat în Germania, de la războiul ţărănesc şi pînă în timpurile din urmă, nici un partid al reformelor sociale. În ultima jumătate a secolului, opinia publică s-a ocupat prea mult de probleme pur politice sau pur metafizice cărora trebuia să li se dea un răspuns înainte ca problema socială să poată fi tratată cu calmul şi priceperea necesare. Totuşi, oameni care s-ar fi împotrivit cu hotărîre sistemului comunist, dacă un asemenea sistem le-ar fi fost propus, i-au netezit calea.

De curînd problema reformei sociale a devenit iarăşi un obiect de discuţie, de astă dată în rîndurile clasei muncitoare din Germania. Dat fiind că în Germania sînt relativ puţine fabrici, masa muncitorilor constă din calfe de meşteşugari care, înainte de a se stabili ca meşteri, peregrinează timp de mai mulţi ani prin Germania, prin Elveţia şi, foarte adeseori, Prin Franţa. În felul acesta în permanenţă mulţi muncitori germani sînt în drum spre sau de la Paris, unde, firește, fac cunoştinţă cu mişcarea politică şi socială a clasei muncitoare din Franţa. Unul dintre ei, Wilhelm Weitling, prusian din Magdeburg şi simplă calfă de croitor, s-a hotărît să înfiinţeze comunităţi comuniste în patria lui.

Acest om, care poate fi considerat drept creatorul comunismului german, a stat cîţiva ani la Paris, a plecat apoi în Elveţia, unde, în timp ce lucra într-un atelier de croitorie din Geneva, predica tovarăşilor săi de muncă noua sa evanghelie. El a înfiinţat asociaţii comuniste în cele mai multe oraşe şi tîrguri situate de-a lungul părţii elveţiene a lacului Geneva şi majoritatea muncitorilor germani din aceste localităţi au

fost cîştigaţi pentru ideile lui. După ce a pregătit astfel opinia publică, a scos, în vederea unei agitaţii mai largi în ţară, revista *„Die junge Generation"* [171]. Cu toate că această revistă era scrisă de un simplu muncitor exclusiv pentru muncitori, ea a întrecut, de la bun început, majoritatea publicaţiilor comuniste franceze, printre care şi *„Le Populaire"* al lui moş Cabet. Din citirea revistei reiese că redactorul ei trebuie să fi muncit cu multă rîvnă ca să-şi însuşească cunoştinţele istorice şi politice indispensabile unui publicist şi pe care cultura lui insuficientă nu i le putuse da. Reiese, de asemenea, că Weitling s-a străduit în permanenţă să-şi orînduiască diferitele idei şi cugetări despre societate într-un sistem comunist închegat. *„Tînăra generaţie"* a început să apară în 1841 ; în anul următor Weitling a publicat lucrarea *„Garanţiile armoniei şi ale libertăţii"*, în care critică orînduirea socială existentă şi schiţează planul unei orînduiri noi. Poate voi avea cîndva ocazia să dau cîteva extrase din această carte.

După ce a creat astfel nucleul unui partid comunist la Geneva şi în împrejurimile ei, Weitling a plecat la Zürich, unde, ca şi în alte oraşe din nordul Elveţiei, cîţiva dintre prietenii lui începuseră să capete oarecare influenţă asupra muncitorilor. Începu deci să-şi organizeze partidul în aceste oraşe. Sub numele de „societăţi corale", se întemeiază asociaţii avînd drept scop dezbaterea problemelor reorganizării sociale. În acelaşi timp Weitling anunţă intenţia sa de a publica o carte : *„Evanghelia unui sărman păcătos"* [172]. Dar a intervenit poliţia.

În luna iunie a anului trecut, Weitling a fost arestat ; o dată cu hîrtiile sale i-a fost confiscată şi cartea, înainte de a fi ieşit de sub tipar. Guvernul republicii a instituit o comisie care să ancheteze cazul şi să prezinte apoi un raport Marelui consiliu, organul reprezentativ al poporului. Acest raport a fost tipărit acum cîteva luni [173]. Din el reiese că pretutindeni în Elveţia a existat un număr mare de asociaţii comuniste, compuse mai ales din muncitori germani, că Weitling era considerat drept conducătorul partidului şi că din cînd în cînd primea rapoarte cu privire la progresele mişcării, că întreţinea corespondenţă cu asociaţii germane similare de la Paris şi Londra şi că toate aceste societăţi, prin faptul că erau alcătuite din oameni care îşi schimbau foarte des domiciliul, constituiau tot atîtea focare ale faimoaselor „doctrine primejdioase şi utopice", deoarece membrii mai vechi se duceau în Germania, Ungaria şi Italia, molipsind cu spiritul lor pe toţi

muncitorii cu care veneau în atingere. Raportul a fost întocmit de dr. Bluntschli, un creştin fanatic cu convingeri aristocratice, şi de aceea seamănă mai mult cu un pamflet părtinitor decît cu un raport oficial obiectiv. Comunismul este înfăţişat ca o doctrină extrem de periculoasă, care subminează orînduirea existentă şi distruge toate legăturile sfinte ale societăţii. Totodată piosul doctor nu găseşte cuvinte îndeajuns de tari pentru a vesteji sacrilegiul nerusinat cu care acesti oameni infami şi ignoranţi încearcă să-şi justifice doctrina revoluţionară nelegiuită prin citate din sfînta scriptură. Weitling şi partizanii lui s-au situat în această problemă pe aceeaşi poziţie ca şi icarienii în Franţa şi susţin că creştinismul înseamnă comunism.

Rezultatul procesului Weitling n-a corespuns decît în foarte mică măsură aşteptărilor guvernului de la Zürich. Cu toate că Weitling şi prietenii lui au fost uneori foarte imprudenţi în expresiile lor, acuzaţia de înaltă trădare şi de complot n-a putut fi susţinută. Tribunalul corecţional l-a condamnat pe Weitling la şase luni închisoare şi expulzare pe viaţă din Elveţia ; membrii asociaţiilor din Zürich au fost expulzaţi din canton, iar raportul a fost trimis guvernelor celorlalte cantoane şi ambasadorilor străini. Totuşi comuniştii din alte părţi ale Elveţiei au avut puţin de suferit. Prigoana a venit prea tîrziu şi a găsit prea puţin sprijin din partea celorlalte cantoane. Ea n-a dus cîtuşi de puţin la stîrpirea comunismului, ci, dimpotrivă, i-a adus folos prin marele interes pe care l-a trezit pentru el în toate ţările unde se vorbeşte limba germană. Comunismul, aproape necunoscut în Germania, a devenit astfel obiectul atenţiei generale.

În Germania mai există încă un partid care preconizează comunismul. Primul, fiind un partid cu adevărat popular, va uni fără îndoială în scurt timp întreaga clasă muncitoare din Germania. Partidul la care mă refer acum este un partid filozofic, care, în ce priveşte originea lui, n-are nimic comun cu comuniştii englezi sau francezi, ci se trage din acea filozofie cu care Germania s-a făli atît de mult în ultima jumătate de secol.

Revoluţia politică din Franţa a fost însoţită de o revoluţie filozofică în Germania. Kant a fost cel care a început această revoluţie ; el a răsturnat vechiul sistem metafizic al lui Leibniz, care, către sfîrşitul secolului trecut, fusese introdus în toate universităţile de pe continent. Fichte şi Schelling au început reconstrucţia filozofiei, iar Hegel a desăvîrşit noul

sistem. Încă niciodată, de cînd oamenii pot în genere să gîndească, nu a existat un sistem filozofic atît de atotcuprinzător ca acela al lui Hegel. Logica, metafizica, filozofia naturii, filozofia spiritului, filozofia dreptului, a religiei, a istoriei — totul a fost cuprins într-un singur sistem, totul a fost redus la un singur principiu fundamental. Sistemul părea inatacabil din afară, și așa și era. El a fost sfărîmat numai din *interior*, si anume de acei oameni care erau ei înșiși hegelieni. Firește, nu pot face aici o expunere completă a sistemului și nici a istoriei lui, și trebuie să mă mărginesc la următoarele observații. Progresul filozofiei germane de la Kant pînă la Hegel a fost atît de consecvent, atît de logic, atît de necesar — dacă mă pot exprima astfel —, încît, în afară de sistemele amintite, nici un altul nu s-a putut menține. Celor două sau trei sisteme care mai există nu li s-a dat nici o importanță; ele au fost tratate cu atîta dispreț, încît nici nu li s-a făcut onoarea de a le răsturna. Hegel, cu toată vastitatea cunoștințelor lui și cu toată profunzimea ideilor lui, era atît de absorbit de probleme abstracte, încît a neglijat să se elibereze de prejudecățile vremii sale — o vreme care reînvia vechile sisteme de organizare politică și religioasă. Dar discipolii lui aveau cu totul alte păreri despre aceste lucruri. În 1831 a murit Hegel, și curînd, în 1835, a apărut „*Viața lui Iisus*" de Strauss, prima lucrare care a însemnat un progres față de hegelianismul ortodox. Ea a fost urmată de altele; iar în 1837 creștinii s-au revoltat împotriva așa-numiților neohegelieni, i-au învinuit că sînt atei și au cerut intervenția guvernului. Guvernul însă nu s-a amestecat și disputa a continuat. Pe atunci, neohegelienii — sau tinerii hegelieni — își dădeau atît de puțin seama de consecințele propriilor lor idei, încît au respins învinuirea de ateism și și-au spus ei înșiși creștini și protestanți, deși negau existența unui dumnezeu care să nu fie om și calificau poveștile evangheliei drept simplă mitologie. Abia anul trecut autorul acestor rînduri a recunoscut într-o lucrare [174] ca fiind justificată învinuirea de ateism. Dar lucrurile nu s-au oprit aci. Tinerii hegelieni din 1842 erau atei și republicani declarați; organul partidului lor, „Deutsche Jahrbücher", era mai radical și mai îndrăzneț ca altădată. A fost fondat un ziar politic și foarte curînd toată presa liberală a Germaniei era în mîinile noastre. Aveam prieteni aproape în toate orașele mai importante din Germania; aprovizionam cu materialul necesar toate gazetele liberale și astfel ele deveneau organele noastre. Am inundat țara cu bro-

şuri şi în curînd am fost stăpîni pe opinia publică în orice problemă. O relaxare temporară a cenzurii presei făcu să crească considerabil energia acestei mişcări care, pentru o mare parte din publicul german, constituia ceva cu totul nou. Gazetele care apăreau cu încuviinţarea unui cenzor guvernamental conţineau lucruri care, chiar în Franţa, ar fi fost pedepsite ca înaltă trădare sau lucruri despre care n-ai fi putut vorbi în Anglia fără a risca să ţi se intenteze un proces pentru blasfemie. Această mişcare s-a dezvoltat atît de brusc, atît de vertiginos şi cu o asemenea impetuozitate, încît guvernul şi publicul au fost şi ei antrenaţi cîtva timp. Dar caracterul violent al agitaţiei dovedea că ea nu avea în rîndurile maselor un partid puternic pe care să se sprijine şi că puterea ei consta numai în uluirea şi în consternarea adversarilor ei. Cînd guvernul şi-a revenit în fire, a pus capăt mişcării printr-o înăbuşire nemaipomenit de despotică a libertăţii cuvîntului. Broşuri, ziare, reviste, lucrări ştiinţifice au fost interzise pe capete şi foarte curînd surescitarea din ţară se potoli. Se înţelege de la sine că aceste intervenţii tiranice nu vor opri maturizarea opiniei publice şi nu vor nimici nici principiile preconizate de agitatori. Toată această prigoană n-a adus nici un folos guvernanţilor ; căci, dacă *ei* n-ar fi doborît mişcarea, indiferenţa publicului, care este tot atît de puţin pregătit pentru schimbări radicale ca în oricare altă ţară, i-ar fi pus capăt. Şi chiar dacă acest lucru nu s-ar fi întîmplat, agitaţia pentru republică ar fi fost părăsită de propriii ei agitatori, care, dezvoltînd tot mai mult concluziile filozofiei lor, deveniră comunişti. În momentul în care monarhii germani au crezut că au nimicit pentru totdeauna republicanismul, ei au văzut că din cenuşa agitaţiei politice s-a născut comunismul ; şi această nouă doctrină le pare şi mai primejdioasă şi mai oribilă decît aceea a cărei aparentă distrugere i-a făcut să jubileze.

Încă în august 1842, cîţiva militanţi de partid au preconizat că reformele politice sînt insuficiente şi au arătat că după părerea lor numai o revoluţie *socială* bazată pe proprietatea comună este singura stare a societăţii care corespunde principiilor lor abstracte. Însă nici chiar conducători ai partidului ca dr. Bruno Bauer, dr. Feuerbach şi dr. Ruge nu erau gata să facă acest pas hotărîtor. *„Gazeta renană"*, organul politic al partidului, a publicat cîteva articole care pledau pentru comunism, dar fără succesul dorit. Totuşi comunismul era o consecinţă atît de *necesară* a filozofiei tinerilor hegelieni,

încît nici o opoziție nu putea împiedica dezvoltarea lui, și în cursul acestui an întemeietorii lui văzură cu satisfacție cum, unul după altul, republicanii se alătură rîndurilor lor. În afară de dr. Hess, unul din redactorii *„Gazetei renane"*, în prezent suspendată, care a fost într-adevăr primul comunist în partid, pot fi citați acum numeroși alții : dr. Ruge, editorul lui *„Deutsche Jahrbücher"* — revista științifică a tinerilor hegelieni care a fost interzisă printr-o hotărîre a Reichstagului german ; dr. Marx, un alt redactor al *„Gazetei renane"* ; poetul Georg Herwegh, a cărui scrisoare către regele Prusiei a fost tradusă iarna trecută de aproape toate ziarele engleze, și alții. Și nădăjduim că și restul partidului republican va găsi, încetul cu încetul, drumul către noi.

Astfel, comunismul filozofic a prins — credem pentru totdeauna — rădăcini trainice în Germania, în ciuda străduințelor guvernelor de a-l înăbuși. Ele au stîrpit presa pe teritoriile lor, dar fără succes ; partizanii progresului folosesc presa liberă din Elveția și din Franța, și publicațiile lor sînt atît de răspîndite în Germania, ca și cînd ar fi tipărite aici, în țară. Toate persecuțiile și interdicțiile s-au dovedit ineficace, și așa va fi întotdeauna ; germanii sînt o națiune de filozofi ; ei nu doresc și nu pot să renunțe la comunism din moment ce are la bază principii filozofice sănătoase, mai ales dacă el este concluzia inevitabilă a *propriei* lor filozofii. Aceasta este sarcina care stă acum în fața noastră. Partidul nostru trebuie să dovedească că dacă toate străduințele filozofice ale națiunii germane, de la Kant și pînă la Hegel, n-au fost inutile, sau mai rău chiar decît inutile, consecința lor nu poate fi decît comunismul ; că germanii trebuie sau să-și renege pe marii lor filozofi, care sînt mîndria lor națională, sau să adere la comunism. Și acest lucru *va fi* dovedit ; germanii *vor fi* puși în mod inevitabil în fața acestei dileme și nu există nici o îndoială asupra hotărîrii pe care o va lua poporul. Nicăieri șansele întemeierii unui partid comunist în rîndurile claselor culte ale societății nu sînt mai mari decît în Germania. Germanii sînt o națiune foarte dezinteresată ; cînd în Germania principiile intră în conflict cu interesele, ele vor potoli aproape totdeauna pretențiile intereselor. Aceeași predilecție pentru principiile abstracte, același dispreț pentru realitate și pentru interesul personal, aceleași însușiri care au adus pe germani într-o stare de inexistență politică garantează succesul comunismului filozofic în această țară. Pentru englezi poate să pară foarte ciudat ca un partid care urmărește desființarea proprietății

private să fie alcătuit mai ales din oameni care sînt ei înșiși proprietari ; și totuși așa stau lucrurile în Germania. Noi nu ne putem recruta adepți decît din clasele care au primit o instrucțiune destul de serioasă, adică din cercurile universitare și comerciale ; și pînă acum la nici una din acestea nu am întîmpinat dificultăți prea mari.

În ceea ce privește învățăturile speciale ale partidului nostru sîntem în mai mare măsură de acord cu socialiștii englezi decît cu oricare alt partid. Sistemul lor se sprijină, ca și al nostru, pe principii filozofice : ei luptă, ca și noi, împotriva prejudecăților religioase, pe cîtă vreme francezii resping filozofia și eternizează religia, tîrînd-o după ei în noua orînduire socială care se preconizează. Comuniștii francezi nu ne-au putut ajuta decît în primele stadii ale dezvoltării noastre ; curînd ne-am dat seama că știm mai mult decît dascălii noștri. Dar de la socialiștii englezi mai avem încă multe de învățat. Este drept că principiile noastre ne oferă o bază mai largă, căci le datorăm unui sistem filozofic care cuprinde toate cunoștințele omenești ; dar în ceea ce privește practica, în ceea ce privește *faptele* societății de azi, constatăm că socialiștii englezi ne-au întrecut cu mult și aproape că nu ne-au lăsat nimic de făcut. Trebuie de altfel să spun că am cunoscut socialiști englezi cu care sînt de acord aproape în toate problemele.

Nu pot face acum expunerea acestui sistem al comunismului fără ca articolul să depășească proporțiile cuvenite ; dar o voi face cît de curînd dacă redactorul lui „*New Moral World*" îmi va pune la dispoziție spațiul necesar. Încheiez deci cu constatarea că, în ciuda tuturor persecuțiilor la care recurg guvernele germane (am auzit că la Berlin d-l Edgar Bauer este urmărit din pricina unei publicații comuniste [175] și că la Stuttgart cineva a fost arestat pentru o nouă crimă : „corespondență comunistă"), se va face totul pentru a se realiza o agitație încununată de succes în favoarea reformei sociale, pentru a întemeia un nou organ periodic și pentru a asigura răspîndirea tuturor publicațiilor care apără comunismul.

F. Engels

[Friedrich Engels]

Mişcările de pe continent

[„The New Moral World" nr. 32 din 3 februarie 1843]

„Misterele Parisului", binecunoscutul roman al lui Eugène Sue, a produs o puternică impresie asupra opiniei publice, mai ales în Germania ; modul sugestiv în care sînt zugrăvite în această carte mizeria şi demoralizarea de care au parte „păturile de jos" în marile oraşe nu puteau să nu îndrepte atenţia publică asupra situaţiei celor neavuţi în general. Germanii, după cum scrie „Allgemeine Zeitung" — acest *„Times"* [176] german —, încep să descopere că în ultimul deceniu factura romanului a suferit o întreagă revoluţie, că locul regilor şi al principilor, care erau altădată eroii unor asemenea lucrări, încep să-l ia, în zilele noastre, omul sărac, clasa disprețuită, a cărei viaţă şi soartă, bucurii şi suferinţe constituie subiectul romanelor ; ei se dumiresc, în sfîrşit, că această nouă categorie de scriitori, ca, de pildă, George Sand, Eugène Sue şi Boz *, reprezintă, fără îndoială, un semn al timpului. Bunii germani au crezut întotdeauna că numai la Paris şi Lyon, la Londra şi Manchester există lipsuri şi mizerie, că Germania este cu totul ferită de asemenea roade ale supracivilizaţiei şi ale dezvoltării excesive a industriei. Acum însă ei încep să observe că şi la ei există destule calamităţi sociale ; ziarele berlineze recunosc că „Voigtlandul" oraşului lor nu este mai prejos, în această privinţă, decît St.-Giles [177] sau decît oricare alt sălaş al acestor paria ai civilizaţiei ; ele recunosc că, deşi sindicatele şi grevele au fost pînă acum necunoscute în Germania, totuşi este neapărat necesar să se intervină pentru a evita apariţia unor asemenea fenomene printre compatrioţii lor. Doctorul Mundt, docent la universitatea din Berlin, a inaugurat un ciclu de prelegeri publice

* — pseudonimul lui Charles Dickens. — *Nota Red.*

avînd ca temă diferite sisteme de reorganizare socială, şi, deşi nu ne putem aştepta din partea lui la o judecată dreaptă şi nepărtinitoare în asemenea probleme, totuşi aceste prelegeri sînt fără doar şi poate foarte folositoare. E deci lesne de înţeles cît de prielnic este momentul de faţă pentru începerea unei agitaţii sociale mai largi în Germania şi ce răsunet ar avea un nou organ periodic care ar porni lupta pentru o completă transformare a societăţii. Un asemenea organ periodic a fost fondat la Paris sub titlul „Deutsch-Französische Jahrbücher" ; redactorii lui, dr. Ruge şi dr. Marx, se numără, alături de ceilalţi colaboratori, printre „comuniştii eruditi" ai Germaniei ; ei sînt sprijiniţi de cei mai de seamă scriitori socialişti din Franţa. Pentru această publicaţie, care va apărea lunar şi în care vor fi publicate atît articole franţuzeşti cît şi germane, ar fi fost într-adevăr greu să se aleagă un moment mai prielnic ; şi încă înainte de apariţia primului număr succesul ei poate fi socotit ca asigurat.

F. E.

Schiță a unei critici a economiei politice [178]

Friedrich Engels

Economia politică a luat naștere ca urmare firească a dezvoltării comerțului, și o dată cu ea, în locul simplului negoț neștiințific, apare un sistem perfecționat de înșelătorie autorizată, o știință completă a îmbogățirii.

Această economie politică, sau știință a îmbogățirii izvorîtă din pizma reciprocă și lăcomia negustorilor, poartă pecetea celui mai abject egoism. Pe atunci mai era curentă concepția naivă că aurul și argintul constituie bogăția, și astfel toți se grăbiră să interzică pretutindeni exportul de metale „nobile". Națiunile stăteau una în fața celeilalte ca niște avari, fiecare strîngîndu-și cu amîndouă brațele prețiosul sac cu bani și privindu-și cu pizmă și suspiciune vecinii. Toate mijloacele au fost folosite pentru a scoate de la popoarele cu care se întrețineau relații de afaceri cît mai mulți bani pesin, și apoi, o dată introduși în țară, pentru a-i păstra frumușel înăuntrul barierelor vamale.

Aplicarea cea mai consecventă a acestui principiu ar fi distrus comerțul. Oamenii au ajuns să recunoască faptul că în ladă capitalul zace mort, pe cîtă vreme cînd circulă el se înmulțește mereu, și de aceea au început să treacă de această primă treaptă. Deveniră deci mai amabili, își trimiseră ducații drept momeală ca să se întoarcă aducînd cu ei alții și constatară că nu are importanță dacă plătești lui A prea mult pentru marfa lui atîta timp cît poți să o vinzi lui B la un preț încă și mai ridicat.

Pe această bază s-a clădit *sistemul mercantilist*. Astfel caracterul hrăpăreț al comerțului a fost întrucîtva ascuns ; națiunile s-au apropiat unele de altele, au încheiat tratate comerciale și de prietenie, au făcut afaceri împreună și, de dragul unui cîștig mai mare, și-au manifestat reciproc în fel și chip dragostea și bunăvoința. Dar, în fond, era tot vechea lă-

comie de bani și vechiul egoism, și ele răbufneau din timp în timp în războaie, care în acea epocă aveau toate la bază rivalitatea comercială. Din aceste războaie a mai reieșit că, întocmai ca jaful, și comerțul se întemeiază pe dreptul pumnului ; națiunile nu-și făceau nici un fel de scrupule ca să stoarcă prin viclenie sau forță tratate care să fie cît mai avantajoase pentru ele.

Punctul principal al întregului sistem mercantilist îl constituie teoria balanței comerciale. Deoarece nu se renunțase încă la teza că numai aurul și argintul constituie bogăția, se socotea că singurele afaceri rentabile erau acelea care aduceau bani lichizi în țară. Pentru a se edifica în această privință se compara exportul cu importul. Dacă se exportase mai mult decît se importase, se credea că diferența a intrat în țară în bani lichizi și se considera că sînt mai bogați cu acea diferență. Iscusința economiștilor consta, așadar, în a avea grijă ca la sfîrșitul fiecărui an exportul să prezinte o balanță favorabilă față de import ; și pentru această iluzie ridicolă au fost măcelăriți mii de oameni ! Căci și comerțul își are cruciadele și inchiziția lui.

Secolul al XVIII-lea, secolul revoluției, a revoluționat și economia politică ; dar, după cum toate revoluțiile acestui secol au fost unilaterale și s-au împotmolit în contradicții, după cum spiritualismului abstract i s-a opus materialismul abstract, monarhiei republica, dreptului divin contractul social, tot astfel nici revoluția economică nu a putut să învingă contradicția. Premisele au continuat să dăinuie peste tot ; materialismul n-a atacat disprețuirea și umilirea creștină a omului, ci s-a mulțumit să-i opună omului ca un absolut natura în locul dumnezeului creștin ; politica nici nu s-a gîndit să cerceteze premisele statului în sine și pentru sine ; economiei politice nici nu i-a dat prin gînd să pună problema *legitimității proprietății private*. Din această cauză, noua economie politică a reprezentat numai pe jumătate un progres ; ea a fost silită să-și trădeze și să-și renege propriile ei premise, să recurgă la ajutorul sofisticii și al ipocriziei pentru a ascunde contradicțiile în care se încurcase și pentru a ajunge la concluziile spre care era împinsă nu de către premisele ei, ci de către spiritul umanitar al secolului. În felul acesta, economia politică a căpătat un caracter filantropic ; preferința arătată producătorilor ea a îndreptat-o asupra consumatorilor ; a arborat o sfîntă aversiune față de ororile sîngeroase ale sistemului mercantilist și a decretat comerțul drept o le-

gătură de prietenie și de unire între națiuni și între indivizi. Totul era minunat și plin de strălucire, dar curînd premisele s-au afirmat din nou și, în contrapunere cu această filantropie fățarnică, au dat naștere teoriei malthusiene a populației, cel mai brutal și barbar sistem care a existat vreodată, un sistem al desperării, care năruia toate frazele frumoase despre filantropie și cetățenie mondială ; ele au generat și au promovat sistemul de fabrică și sclavia modernă, care nu este cu nimic mai prejos decît cea antică în ce privește neomenia și cruzimea. Noua economie politică, sistemul liberschimbismului, întemeiat pe lucrarea lui Adam Smith „*Wealth of Nations*“ [179], se dovedește a fi aceeași ipocrizie, inconsecvență și imoralitate care i se opune acum omeniei libere pe toate tărîmurile.

Dar sistemul lui Smith n-a însemnat oare nici un progres ? — De bună seamă că a însemnat un progres, și încă unul necesar. Era necesar ca sistemul mercantilist, cu monopolurile lui și barierele impuse circulației, să fie dărîmat pentru ca să iasă la iveală adevăratele consecințe ale proprietății private ; era necesar ca toate aceste meschine considerente locale și naționale să dispară pentru ca lupta timpurilor noastre să poată deveni o luptă general-omenească ; era necesar ca teoria proprietății private să părăsească făgașul pur empiric și pur obiectiv analitic și să capete un caracter mai științific care să o facă răspunzătoare și de consecințe, și prin aceasta să transpună problema pe un plan general-omenesc ; era necesar ca atît prin încercarea de a o nega cît și prin fățărnicia introdusă — consecință necesară a acestei încercări — imoralitatea proprie vechii economii politice să fie împinsă pînă la limita ei ultimă. Toate acestea erau în firea lucrurilor. Sîntem gata să recunoaștem că abia prin înființarea și aplicarea liber-schimbismului am ajuns în situația de a depăși economia politică a proprietății private, dar în același timp trebuie să avem dreptul de a expune acest liberschimbism în toată nulitatea lui teoretică și practică.

Judecata noastră va trebui să fie cu atît mai aspră cu cît economiștii asupra cărora urmează să ne spunem părerea aparțin epocii noastre. Căci, în timp ce Smith și Malthus au găsit de-a gata numai cîteva frînturi, economiștii mai noi au avut în fața lor întregul sistem complet elaborat ; toate concluziile erau trase, contradicțiile reieșeau destul de limpede și ei tot nu au ajuns pînă la o cercetare a premiselor, tot au continuat să-și asume răspunderea pentru întregul sistem. Cu

cît economiștii sînt mai aproape de epoca noastră, cu atît mai mult se depărtează de onestitate. Cu fiecare progres al vremii sporește în mod necesar și sofistica pentru a menține economia politică la nivelul epocii. De aceea, de pildă, *Ricardo* este mai vinovat decît *Adam Smith,* iar *MacCulloch* și *Mill* mai vinovați decît *Ricardo*.

Economia politică modernă nu poate face o apreciere justă nici măcar asupra sistemului mercantilist, fiind ea însăși unilaterală și neeliberîndu-se încă de premisele acestuia. Numai punctul de vedere care se ridică deasupra opoziției dintre ambele sisteme, care supune criticii premisele comune ale amîndurora și care pornește de la o bază generală, pur omenească, va putea indica ambelor sisteme adevărata poziție pe care o ocupă. Va reieși astfel că apărătorii liberschimbismului sînt niște monopoliști mai aprigi decît vechii mercantiliști înșiși. Va reieși astfel că îndărătul umanitarismului fățarnic al economiștilor moderni se ascunde o barbarie de care cei vechi nici nu aveau habar, că confuzia de idei a economiștilor mai vechi era totuși simplă și consecventă în comparație cu logica ipocrită a adversarilor lor și că nici una dintre cele două partide nu poate reproșa celeilalte ceva de care să nu se fi făcut vinovată ea însăși. — Din această cauză economia politică liberală modernă nu poate concepe restabilirea sistemului mercantilist de către List, în timp ce nouă chestiunea ne apare foarte simplă. Inconsecvența și duplicitatea economiei politice liberale trebuie să se descompună din nou, în mod inevitabil, în părțile ei constitutive de bază. Întocmai cum teologia trebuie fie să se reîntoarcă la credința oarbă, fie să meargă înainte spre filozofia liberă, tot astfel liber-schimbismul trebuie să genereze pe de o parte restabilirea monopolului, iar pe de alta desființarea proprietății private.

Singura realizare *pozitivă* pe care a înregistrat-o economia politică liberală este dezvoltarea legilor proprietății private. Ea le cuprinde, firește, în sine, deși nu sînt încă dezvoltate pînă la ultima lor consecință și nici nu sînt exprimate limpede. De aici rezultă că ori de cîte ori trebuie să se decidă care este calea cea mai scurtă pentru a deveni bogat, așadar în toate controversele strict economice, apărătorii liberschimbismului au dreptatea de partea lor, bineînțeles în controversele cu monopoliștii, nu cu adversarii proprietății private, căci faptul că în chestiuni economice aceștia sînt în stare să judece mai exact și din punct de vedere economic

l-au dovedit încă de mult socialiştii englezi atît practic cît şi teoretic.

În critica economiei politice vom cerceta, aşadar, categoriile de bază, vom dezvălui contradicţia ivită o dată cu sistemul liber-schimbismului şi vom trage concluziile care rezultă din cele două laturi ale contradicţiei.

Expresia de bogăţie naţională a apărut abia ca urmare a maniei de a generaliza a economiştilor liberali. Atîta timp cît dăinuie proprietatea privată, această expresie nu are nici un sens. „Bogăţia naţională" a englezilor este foarte mare, şi totuşi ei sînt cel mai sărac popor de pe pămînt. Trebuie să se renunţe la această expresie sau să se accepte premise care să-i dea un sens. Tot astfel expresiile economie naţională, economie politică, economie socială. Ştiinţa ar trebui să se numească, în condiţiile actuale, economie *privată,* căci pentru ea relaţiile sociale există numai pentru că există proprietatea privată.

Prima consecinţă a proprietăţii private este *comerţul,* schimbul reciproc al celor necesare, cumpărare şi vînzare. Acest comerţ, întocmai ca orice activitate sub domnia proprietăţii private, trebuie să devină pentru cel ce face comerţ o sursă directă de cîştig, adică fiecare trebuie să caute să vîndă cît mai scump şi să cumpere cît mai ieftin posibil. La fiecare cumpărare şi vînzare stau, aşadar, faţă în faţă doi oameni cu interese complet opuse: conflictul este hotărît antagonist, deoarece fiecare cunoaşte intenţiile celuilalt şi ştie că acestea sînt opuse intenţiilor sale. Prima consecinţă este, aşadar, pe de o parte neîncrederea reciprocă, pe de altă parte justificarea acestei neîncrederi, folosirea unor mijloace imorale pentru realizarea unui scop imoral. Astfel, de pildă, primul principiu în comerţ este să nu fii limbut, adică să tăinuieşti tot ceea ce ar putea să scadă valoarea articolului în chestiune. Concluzia: în comerţ este îngăduit să tragi cel mai mare folos din neştiinţa, din încrederea părţii adverse şi tot astfel să lauzi la marfa ta calităţi pe care ea nici nu le are. Într-*un* cuvînt, comerţul este o înşelătorie legală. Faptul că practica corespunde întocmai acestei teorii poate să-l certifice orice comerciant dacă vrea să fie sincer.

Sistemul mercantilist mai avea încă o anumită manieră catolică, naivă de a spune lucrurilor pe nume şi nu căuta să ascundă cîtuşi de puţin esenţa imorală a comerţului. Am vă-

zut cum își arbora în mod public josnica lui aviditate. Poziția reciproc ostilă a națiunilor în secolul al XVIII-lea, invidia dezgustătoare și rivalitatea comercială au fost în genere o consecință inevitabilă a comerțului. Opinia publică nu fusese încă umanizată, nu era deci nevoie să se ascundă fapte care reieșeau din însăși natura neomenoasă și dușmănoasă a comerțului.

Cînd însă Adam Smith, *Lutherul economiei* politice, a început să critice economia politică de pînă atunci, lucrurile se schimbaseră foarte mult. Secolul se umanizase, rațiunea își afirmase drepturile, iar moralitatea începuse să-și revendice dreptul ei etern. Tratatele comerciale impuse, războaiele comerciale, izolarea rigidă a națiunilor erau în contradicție prea flagrantă cu conștiința înaintată. În locul manierei catolice de a spune lucrurilor pe nume apăru acum ipocrizia protestantă. Smith dovedi că și umanitarismul se întemeiază pe esența comerțului; că, în loc să constituie „cea mai rodnică sursă de dezbinare și dușmănie", comerțul trebuie să devină o „legătură de unire și de prietenie între națiuni și între indivizi" (comp. *Wealth of Nations*, vol. 4, cap. 3, § 2); că este în firea lucrurilor ca, în linii mari, comerțul să fie rentabil pentru *toți* participanții.

Smith avea dreptate apreciind comerțul ca ceva uman. Nu există ceva absolut imoral pe lume; chiar comerțul are o latură care aduce prinosul său moralității și omeniei. Dar ce prinos! Dreptul pumnului, grosolanul jaf la drumul mare al evului mediu a fost umanizat prin transformarea lui în comerț, în sistem mercantilist, comerțul ca prima sa treaptă caracterizîndu-se prin interzicerea exportului de bani. De acum acest sistem însuși a fost umanizat. Desigur, este în interesul celui ce face comerț să întrețină relații bune atît cu cel de la care cumpără ieftin cît și cu cel căruia îi vinde scump. Înseamnă așadar o foarte mare lipsă de înțelepciune din partea unei națiuni să întrețină o stare de spirit ostilă la furnizorii și clienții ei. Cu cît este mai prietenoasă, cu atît este mai avantajos pentru ea. Acesta este caracterul uman al comerțului, și felul acesta ipocrit de a abuza de moralitate în scopuri imorale constituie mîndria sistemului liber-schimbist. Oare n-am doborît noi barbaria monopolurilor, exclamă ipocriții, oare n-am dus noi civilizația în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii, n-am înfrățit noi popoarele și n-am redus numărul războaielor? — Da, toate acestea le-ați făcut, dar *cum* le-ați făcut! Ați distrus monopolurile mici pentru a lăsa

ca *un singur* mare monopol de bază — proprietatea — să-şi exercite cu atît mai liber şi mai neîngrădit acţiunea sa ; aţi civilizat colţurile cele mai îndepărtate ale pămîntului pentru a cîştiga noi terenuri pentru satisfacerea josnicei voastre lăcomii ; aţi înfrăţit popoarele, dar într-o fraternitate de hoţi, şi aţi redus numărul războaielor pentru a cîştiga cu atît mai mult în timp de pace şi pentru a împinge la culme duşmănia dintre indivizi, lupta josnică a concurenţei ! — Cînd aţi făcut ceva din pură umanitate, din conştiinţa zădărniciei antagonismului dintre interesul general şi cel individual ? Cînd aţi fost morali fără a fi interesaţi, fără a avea totuşi, în fond, motive imorale, egoiste ?

După ce economia politică liberală a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru ca prin dizolvarea naţiunilor să generalizeze duşmănia, să transforme omenirea într-o hoardă de animale de pradă — căci ce altceva sînt concurenţii ? — care se devorează între ele tocmai *pentru că* fiecare are aceleaşi interese ca ceilalţi, după această ispravă preliminară nu i-a mai rămas decît un pas pînă la ţintă, dizolvarea familiei. Pentru a o duce la îndeplinire i-a venit în ajutor propria ei invenţie frumoasă, sistemul de fabrică. Ultima rămăşiţă de interese comune, comunitatea de bunuri a familiei, a fost subminată de sistemul de fabrică şi — cel puţin aici în Anglia — ea se află pe cale de dispariţie. A devenit ceva cu totul obişnuit ca de îndată ce devin capabili de muncă, adică ating vîrsta de 9 ani, copiii să dispună ei înşişi de salariul lor şi să considere casa părintească drept o simplă pensiune, dînd în schimb părinţilor o anumită sumă pentru mîncare şi locuinţă. Şi cum ar putea fi altfel ? Ce altceva poate rezulta din separarea de interese care stă la baza sistemului liber-schimbismului ? De îndată ce principiul este pus în acţiune, el îşi croieşte drum de la sine cu toate consecinţele lui, indiferent dacă acest lucru le place sau nu economiştilor.

Dar nici economistul însuşi nu ştie cărei cauze îi serveşte. El nu ştie că, cu tot raţionamentul lui egoist, nu constituie decît o verigă în lanţul progresului general al omenirii. El nu ştie că, desfiinţînd toate interesele particulare, el nu face decît să netezească drumul marii transformări către care se îndreaptă secolul, împăcarea omenirii cu natura şi cu sine însăşi.

Prima categorie determinată de comerţ este *valoarea.* În privinţa acestei categorii, ca şi a tuturor celorlalte categorii,

nu există nici o controversă între economiștii mai vechi și cei mai noi, deoarece adepții monopolurilor, în goana lor după îmbogățire imediată, n-au avut timp să se ocupe de categorii. Toate controversele asupra unor astfel de probleme au pornit de la economiștii mai noi.

Economiștii, care operează cu contradicții, au de-a face, desigur, și cu o valoare *dublă:* valoarea abstractă sau reală, și valoarea de schimb. Asupra naturii valorii reale a existat o lungă dispută între englezi, care considerau cheltuielile de producție ca expresia valorii reale, și francezul Say, care susținea că această valoare trebuie măsurată după utilitatea unui lucru. Disputa a dăinuit de la începutul secolului și apoi s-a stins fără a fi soluționată în vreun fel. Economiștii nu sînt în stare să decidă în vreo chestiune.

Englezii — MacCulloch și mai ales Ricardo — afirmă, așadar, că valoarea abstractă a unui lucru este determinată de cheltuielile de producție. Bineînțeles, valoarea abstractă, nu valoarea de schimb, *exchangeable value,* valoarea comercială, care ar fi cu totul altceva. Dar de ce sînt cheltuielile de producție măsura valorii? Pentru că — auziți, auziți! — nimeni nu ar vinde un obiect, în împrejurări obișnuite și lăsînd la o parte concurența, cu mai puțin decît l-a costat pe el producerea lui? Dar ce ne interesează aici pe noi „vînzarea" de vreme ce nu este vorba de valoare *comercială?* Iată însă că imediat intră din nou în joc comerțul, pe care tocmai trebuia să-l lăsăm la o parte — și încă ce comerț! —, un comerț la care lucrul de căpetenie, concurența, nici nu trebuie luată în considerație! Mai întîi o valoare abstractă, acum și un comerț abstract, un comerț fără concurență, adică un om fără trup, o idee fără creierul care produce idei. Și nu se gîndesc de loc economiștii că, din moment ce concurența este lăsată la o parte, nu mai există nici o garanție ca producătorul să-și vîndă marfa sa tocmai la nivelul cheltuielilor de producție? Ce încurcătură!

Mai departe! Să admitem un moment că toate ar fi așa cum spun economiștii. Să presupunem că cineva ar face cu osteneală imensă și cheltuieli enorme ceva cu totul nefolositor, la care nu rîvnește nimeni; valorează și acest obiect cît cheltuielile de producție? Nicidecum, spun economiștii; căci cine va dori să-l cumpere? Iată, așadar, dintr-o dată nu numai faimoasa utilitate a lui Say, dar — o dată cu „cumpărarea" — și concurența. Este o imposibilitate pentru economiști să rămînă măcar o clipă la abstracție. În fiecare moment vine

să-i încurce nu numai ceea ce ei se căzneau să îndepărteze, adică concurența, dar și ceea ce combăteau, adică utilitatea. Valoarea abstractă și determinarea ei prin cheltuielile de producție nu sînt decît abstracții, absurdități.

Dar să le mai dăm un moment dreptate economiștilor: cum ne vor determina ei cheltuielile de producție fără a ține seamă de concurență? La cercetarea cheltuielilor de producție vom vedea că și această categorie se bazează pe concurență, și aici reiese din nou cît de puțin își pot duce economiștii pînă la capăt afirmațiile lor.

Dacă trecem la Say, găsim aceeași abstracție. Utilitatea unui lucru este ceva pur subiectiv, ceva ce nu poate fi stabilit în mod absolut, ceva care — cel puțin atîta timp cît te mai încurci în contradicții — nicidecum nu poate fi stabilit. După această teorie, obiectele strict necesare ar trebui să aibă o valoare mai mare decît obiectele de lux. În condițiile dominației proprietății private, singura cale posibilă pentru a ajunge la stabilirea într-o oarecare măsură obiectivă și *aparent* generală a utilității mai mari sau mai mici a unui obiect este concurența; și tocmai aceasta trebuia lăsată la o parte. Dacă se admite însă concurența, atunci intervin și cheltuielile de producție, căci nimeni nu va vinde cu mai puțin decît a investit el în producție. Așadar, și de data aceasta una dintre laturile contradicției se transformă, indiferent dacă vrea sau nu, în cealaltă.

Să încercăm să lămurim această confuzie. Valoarea unui obiect include ambii factori pe care părțile adverse încearcă să le separe cu forța, dar, cum am văzut, fără succes. Valoarea este raportul dintre cheltuielile de producție și utilitate. Prima aplicare a valorii constă în a decide dacă un obiect trebuie în genere să fie produs sau nu, adică dacă utilitatea compensează cheltuielile de producție. Abia după aceea poate fi vorba de aplicarea valorii la schimb. Considerînd cheltuielile de producție a două obiecte ca fiind egale, utilitatea va constitui momentul decisiv în determinarea valorii lor comparative.

Aceasta este singura bază justă a schimbului. Dacă se pornește însă de aici, cine va decide asupra utilității unui obiect? Simpla părere a participanților? În felul acesta *una* dintre părți va fi întotdeauna înșelată. Sau o determinare bazată pe utilitatea inerentă a obiectului, independentă de părțile participante și de care ele nu sînt convinse? În felul acesta schimbul se poate realiza numai prin *constrîngere*;

dar atunci fiecare parte se socotește înșelată. Contradicția aceasta dintre adevărata utilitate inerentă obiectului și determinarea acestei utilități, dintre determinarea utilității și libertatea celor ce fac schimb nu poate fi suprimată fără a se suprima proprietatea privată ; iar de îndată ce aceasta a fost suprimată nu mai poate fi vorba de un schimb în forma în care există acum. Aplicarea practică a noțiunii de valoare se va limita atunci din ce în ce mai mult la rezolvarea problemei producției ; și aceasta este adevărata ei sferă.

Dar cum stau lucrurile acum ? Am văzut că noțiunea de valoare a fost ruptă în mod forțat, iar părțile ei separate proclamate drept întreg. Cheltuielile de producție, denaturate de la bun început de către concurență, urmează să treacă drept valoare ; la fel și simpla utilitate subiectivă, căci alta nu poate exista acum. Pentru a sprijini aceste definiții care șchioapătă, trebuie în ambele cazuri să se ia în considerație concurența ; și partea nostimă este că la englezi, cînd se vorbește de cheltuieli de producție, concurența ține locul utilității, în timp ce invers, la Say, cînd se vorbește de utilitate, concurența introduce cheltuielile de producție. Dar ce fel de utilitate și ce fel de cheltuieli de producție introduce ea ! Utilitatea ei depinde de hazard, de modă, de capriciile celor bogați ; cheltuielile ei de producție cresc și scad o dată cu raportul accidental dintre cerere și ofertă.

La baza deosebirii dintre valoarea reală și valoarea de schimb stă o realitate, și anume că valoarea unui obiect diferă de așa-numitul echivalent dat pentru el în comerț, ceea ce înseamnă că acest echivalent nu este un echivalent. Acest așa-numit echivalent este *prețul* obiectului, și dacă economiștii ar fi cinstiți, ei ar folosi acest cuvînt în locul „valorii comerciale". Dar ei trebuie să păstreze măcar o urmă de aparență că între preț și valoare există o oarecare legătură, ca nu cumva imoralitatea comerțului să iasă prea limpede la iveală. Faptul că *prețul* este determinat de interacțiunea cheltuielilor de producție și a concurenței este întru totul just și constituie o lege de căpetenie a proprietății private. Această lege pur empirică a fost primul lucru pe care l-au găsit economiștii ; de aici și-au dedus ei apoi valoarea lor reală, adică prețul, care se stabilește în momentul în care raportul de concurență este în echilibru, în care cererea și oferta se acoperă — moment în care nu rămîn, firește, decît cheltuielile de producție ; pe acestea economiștii le numesc valoare reală, cînd de fapt ele nu sînt decît o determinare a prețului. Dar astfel totul stă în

economie cu capul în jos ; valoarea, care este lucrul primar, izvorul prețului, devine dependentă de acesta, adică de propriul ei produs. Se știe că această răsturnare constituie însăși esența abstracției, în această privință vezi Feuerbach.

Potrivit concepțiilor economiștilor, cheltuielile de producție ale unei mărfi se compun din trei elemente : renta funciară pentru terenul necesar producerii materiei prime, capitalul cu beneficiul respectiv și salariul pentru munca necesară producției și prelucrării. Se vădește însă imediat că munca și capitalul sînt unul și același lucru, deoarece înșiși economiștii mărturisesc că capitalul ar fi „muncă acumulată". Ne rămîn, așadar, numai două laturi : cea naturală, obiectivă, pămîntul, și cea omenească, subiectivă, munca, care include capitalul, și în afară de capital încă un al treilea element, la care economiștii nici nu se gîndesc, vreau să spun elementul spiritual al invenției, al gîndirii, alături de cel fizic al simplei munci. Dar ce are a face economistul cu spiritul inventiv ? Nu i-au venit oare de-a gata toate invențiile, fără contribuția lui ? Oare l-a costat *vreuna* din ele ceva ? De ce trebuie, așadar, să se sinchisească de ele la calcularea cheltuielilor sale de producție ? Pămîntul, capitalul, munca sînt pentru el condițiile bogăției, și altceva nu-i mai trebuie. Știința nu-l interesează. Ce-i pasă lui că prin Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright etc. ea i-a făcut daruri care l-au ridicat nespus de mult atît pe el cît și producția lui ? Asemenea lucruri el nu le poate calcula : progresele științei depășesc cifrele lui. Dar într-o stare de lucruri rațională, care a depășit separarea intereselor, așa cum există ea la economiști, elementul spiritual ține mai ales de elementele producției și își va găsi și în economia politică locul său printre cheltuielile de producție. Și simți, firește, o satisfacție să știi că cultivarea științei se răsplătește și în mod material, să știi că un singur rod al științei ca mașina cu aburi a lui James Watt a adus lumii, în primii 50 de ani ai existenței ei, foloase cu mult mai mari decît sumele pe care lumea le-a cheltuit de la început pentru cultivarea științelor.

Avem, așadar, două elemente active ale producției, natura și omul, iar pe acesta din urmă cu însușirile lui fizice și spirituale, și ne putem întoarce acum la economiști și la cheltuielile lor de producție.

Tot ce nu poate fi monopolizat nu are valoare — spun economiștii —, o teză pe care o vom examina ulterior mai

îndeaproape. Cînd spunem că nu are nici un *preț*, teza este justă pentru starea de lucruri bazată pe proprietatea privată. Dacă pămîntul ar putea fi obținut tot atît de ușor ca aerul, nici un om n-ar mai plăti rentă funciară. Deoarece lucrurile nu stau astfel, iar întinderea pămîntului care urmează să fie luat în stăpînire este limitată, se plătește rentă funciară sau se plătește un preț de cumpărare pentru pămîntul luat în stăpînire, adică monopolizat. Este însă foarte curios ca, după această lămurire asupra formării valorii pămîntului, să-i auzi pe economiști susținînd că renta funciară ar fi diferența dintre venitul terenului care aduce rentă și venitul celui mai prost teren cultivat. După cum se știe, aceasta este definiția rentei funciare, dezvoltată pentru prima oară în întregime de către Ricardo. Din punct de vedere practic, această definiție este într-adevăr justă, dacă se presupune că o scădere a cererii acționează *instantaneu* asupra rentei funciare, scoțînd imediat din cultivare o suprafață corespunzătoare din cel mai prost pămînt cultivat. Dar lucrurile nu se petrec așa, și de aceea definiția este nesatisfăcătoare ; de altminteri nici nu include cauzele formării rentei funciare, și chiar și numai pentru acest motiv nu e valabilă. Colonelul T. P. Thompson, membru al Ligii împotriva legilor cerealelor, reînvie și fundamentează, în opoziție cu această definiție, pe cea a lui Adam Smith. După el, renta funciară este raportul dintre concurența celor ce solicită folosirea pămîntului și cantitatea limitată a pămîntului disponibil. Aici, cel puțin, se revine la geneza rentei funciare : dar această explicație exclude fertilitatea diferită a pămîntului, după cum cea de mai sus omite concurența.

Pentru unul și același lucru avem, așadar, din nou două definiții unilaterale și tocmai de aceea jumătăți de definiții. Întocmai ca la noțiunea de valoare, va trebui iarăși să contopim aceste două determinări pentru a găsi determinarea cea justă, așa cum rezultă din logica lucrurilor și care tocmai de aceea cuprinde întreaga practică. Renta funciară este raportul dintre fertilitatea pămîntului, adică latura naturală (care la rîndul ei constă din condițiile *naturale* și din cultivarea *de către om*, adică munca folosită pentru ameliorare) și latura umană, concurența. Această „definiție" poate că-i va face pe economiști să dea din cap, dar mare le va fi spaima cînd vor vedea că ea include tot ceea ce e în legătură cu această problemă.

Proprietarul funciar nu-i poate imputa nimic comerciantului.

El comite un jaf cînd monopolizează pămîntul. El comite un jaf cînd exploatează în folosul său creşterea populaţiei, care sporeşte concurenţa şi o dată cu ea valoarea terenului său, şi cînd transformă în sursă de profit personal ceva ce nu a fost realizat prin munca sa personală şi care îi aparţine cu totul întîmplător. El comite un jaf cînd *dă în arendă* pămîntul său, însuşindu-şi în cele din urmă ameliorările făcute de arendaşul său. Acesta este secretul bogăţiei mereu crescînde a marelui proprietar funciar.

Axiomele care califică drept jaf modul în care proprietarul funciar îşi dobîndeşte cîştigul, şi anume că fiecare are drept la produsul muncii sale şi că nimeni să nu culeagă de unde n-a semănat, nu sînt afirmaţia noastră. Prima axiomă exclude îndatorirea întreţinerii copiilor, cea de-a doua exclude orice generaţie de la dreptul de existenţă, căci orice generaţie preia moştenirea generaţiei anterioare. Aceste axiome sînt mai degrabă consecinţele proprietăţii private. Una din două : sau duci consecinţele proprietăţii private pînă la capăt, sau renunţi la ea ca premisă.

Ba chiar şi aproprierea iniţială este justificată cu ajutorul afirmaţiei că dreptul de proprietate în *comun* a existat încă dinainte. Oriunde ne-am îndrepta aşadar, proprietatea privată ne duce la contradicţii.

Scoaterea la mezat a pămîntului, care înseamnă totul pentru noi, fiind prima condiţie a existenţei noastre, a constituit ultimul pas spre propria noastră scoatere la mezat ; a constituit şi constituie pînă în zilele noastre o imoralitate, întrecută numai de imoralitatea autoînstrăinării. Şi nici aproprierea iniţială, adică monopolizarea pămîntului de către un număr restrîns şi excluderea celorlalţi de la condiţia existenţei lor, nu este cu nimic mai prejos, în ceea ce priveşte imoralitatea ei, de scoaterea la mezat de mai tîrziu a pămîntului.

Dacă din nou facem abstracţie de proprietatea privată, renta funciară se reduce la ceea ce este în realitate, adică la concepţia raţională pe care se întemeiază în esenţă. Valoarea pămîntului despărţită de pămînt ca rentă funciară se întoarce apoi din nou în pămînt. Această valoare, care se măsoară după productivitatea unor suprafeţe egale pentru care s-a cheltuit o muncă egală, ar intra, firesc, în socoteală la stabilirea valorii produselor ca parte din cheltuielile de producţie şi, întocmai ca şi renta funciară, reprezintă raportul

dintre productivitate și concurență, dar *adevărata* concurență, așa cum se va dezvolta ea la timpul ei.

Am văzut că munca și capitalul sînt inițial unul și același lucru; vedem apoi, din însăși expunerile economiștilor, că în procesul producției capitalul, care este rezultatul muncii, devine din nou substrat, material al muncii; că, așadar, separarea momentană a capitalului de muncă este imediat din nou suprimată prin unitatea lor; și totuși economiștii separă munca de capital și le țin separate, fără a recunoaște unitatea lor altfel decît prin definiția capitalului: „muncă acumulată". Sciziunea dintre capital și muncă, ca urmare a proprietății private, nu este altceva decît sciziunea muncii în sine care corespunde acestei stări de sciziune și rezultă din ea. Și, după ce a fost realizată această separație, capitalul se împarte încă o dată în capital inițial și în beneficiu, adică incrementul pe care capitalul îl primește în procesul producției, deși practica însăși adaugă imediat acest profit din nou la capital și îl pune în mișcare împreună cu acesta. Însuși beneficiul se scindează din nou în dobîndă și beneficiu propriu-zis. În dobîndă, iraționalitatea acestor sciziuni este dusă la culme. Imoralitatea practicii de a împrumuta cu dobîndă, de a obține ceva fără muncă pentru simplul fapt că dai cu împrumut, deși cuprinsă în proprietatea privată, este totuși prea evidentă pentru a nu fi de mult recunoscută de conștiința neprihănită a poporului, care în asemenea lucruri are de cele mai multe ori dreptate. Toate aceste subtile scindări și diviziuni provin din separarea inițială a capitalului de muncă și din desăvîrșirea acestei separări prin scindarea omenirii în capitaliști și muncitori, o scindare care pe zi ce trece devine tot mai adîncă și care, după cum vom vedea, *trebuie* să se adîncească mereu. Această separare este însă, în ultimă instanță, tot atît de imposibilă ca și separarea pămîntului de capital și de muncă pe care am analizat-o. Este cu totul imposibil să stabilești care este contribuția pămîntului, a capitalului și a muncii la obținerea unui anumit produs. Aceste trei mărimi sînt incomensurabile. Pămîntul produce materia primă, nu însă fără capital și muncă; capitalul presupune pămînt și muncă, iar munca presupune *cel puțin* pămîntul și de cele mai multe ori și capital. Funcțiile acestor trei factori sînt cu totul diferite și nu pot fi măsurate cu un al patrulea etalon comun. Deci, deși în împrejurările

de față se ajunge la repartizarea venitului între cele trei elemente, nu dispunem însă de nici un etalon inerent lor, ci un etalon cu totul străin și întîmplător este cel care decide : concurența sau dreptul rafinat al celui mai tare. Renta funciară implică concurența, beneficiul la capital este determinat numai de către concurență și imediat vom vedea și cum stau lucrurile cu salariul.

Dacă înlăturăm proprietatea privată, dispar și toate aceste scindări nefirești. Deosebirea dintre dobîndă și beneficiu dispare și ea ; fără muncă, fără mișcare, capitalul nu reprezintă nimic. Importanța beneficiului se reduce la greutatea pe care capitalul o aruncă în balanță la determinarea cheltuielilor de producție și în felul acesta beneficiul rămîne inerent capitalului, după cum însuși acesta revine la unitatea inițială dintre el și muncă.

Munca, lucrul principal în producție, „izvorul bogăției", activitatea omenească liberă, nu se bucură de un tratament mai bun din partea economiștilor. După ce mai întîi a fost separat capitalul de muncă, munca este acum din nou divizată ; produsul muncii se contrapune muncii sub formă de salariu, este separat de ea, fiind de asemenea determinat, ca de obicei, de către concurență, deoarece, cum am văzut, nu există nici un etalon fix pentru a stabili contribuția muncii la producție. Dacă desființăm proprietatea privată, dispare și această separație nefirească ; munca este propria ei recompensă, și adevăratul sens al înstrăinării anterioare a salariului iese la iveală : importanța muncii pentru determinarea cheltuielilor de producție ale unui lucru.

Am văzut că, atîta timp cît există proprietatea privată, totul se reduce în cele din urmă la concurență. Ea este categoria de căpetenie a economistului, fiica lui cea mai dragă, pe care o răsfață și o dezmiardă, și fiți atenți să vedeți ce cap de meduză va ieși de aici.

Prima consecință a proprietății private a fost scindarea producției în două părți opuse : cea naturală și cea omenească; pămîntul, care fără fertilizarea lui de către om este mort și sterp, și activitatea omenească, a cărei primă condiție este tocmai pămîntul. Am văzut apoi că, la rîndul ei, activitatea omenească s-a scindat, în muncă și capital, și că aceste

părți s-au înfruntat cu ostilitate. Pînă acum am avut deci lupta celor trei elemente între ele în locul unui sprijin reciproc ; la aceasta se mai adaugă faptul că proprietatea privată implică fărîmițarea fiecăruia dintre aceste elemente. Un teren este opus altui teren, un capital altui capital, o forță de muncă altei forțe de muncă. Cu alte cuvinte, deoarece proprietatea privată izolează pe fiecare ins în propriul lui individualism primitiv și deoarece fiecare are totuși aceleași interese ca și vecinul lui, un proprietar funciar îl dușmănește pe celălalt, un capitalist pe celălalt, un muncitor pe celălalt. În această învrăjbire a unor interese identice tocmai din cauză că sînt identice, s-a desăvîrșit imoralitatea rînduielilor de pînă acum ale omenirii ; și această desăvîrșire este concurența.

Opusul *concurenței* este *monopolul*. Monopolul a fost strigătul de luptă al mercantiliștilor, concurența strigătul de luptă al economiștilor liberali. Este ușor să-ți dai seama că și această opoziție este iarăși cu totul găunoasă. Fiecare concurent, fie el muncitor, capitalist sau proprietar funciar, *trebuie* să dorească să aibă monopolul. Fiecare grupare mai mică de concurenți trebuie să dorească ca ea să aibă monopolul împotriva tuturor celorlalți. Concurența are la bază interesul, iar interesul, la rîndul său, generează monopolul ; pe scurt, concurența devine monopol. Pe de altă parte, monopolul nu poate zăgăzui valul concurenței, ba chiar generează însăși concurența, după cum, de pildă, o prohibiție de import sau taxe vamale ridicate generează de-a dreptul concurența contrabandelor. — Contradicția concurenței este identică cu aceea a proprietății private. Interesul fiecăruia este să posede totul, pe cînd interesul colectivității este ca unul să nu aibă mai mult decît celălalt. Astfel interesul general și cel individual sînt diametral opuse. Contradicția concurenței este : fiecare trebuie să dorească să aibă monopolul, în timp ce colectivitatea ca atare trebuie să piardă prin monopol și, în consecință, trebuie să-l îndepărteze. Ba concurența presupune chiar monopolul, și anume monopolul proprietății — și aici iese din nou la iveală ipocrizia economiștilor liberali —, iar cît timp există monopolul proprietății este îndreptățită și proprietatea monopolului, căci și monopolul existent este tot proprietate. Să ataci micile monopoluri și să lași să dăinuie monopolul de bază, — ce lucru jalnic, făcut pe jumătate. Și dacă adăugăm la acestea și teza amîntită mai înainte a economiști-

lor după care nimic din ceea ce nu poate fi monopolizat nu are valoare, aşadar că nimic din ceea ce nu îngăduie această monopolizare nu poate intra în această luptă de concurenţă, atunci afirmaţia noastră conform căreia concurenţa presupune monopolul este pe deplin justificată.

Legea concurenţei constă în aceea că cererea şi oferta tind întotdeauna să coincidă şi tocmai de aceea nu coincid niciodată. Cele două laturi sînt din nou despărţite şi transformate într-o opoziţie brutală. Oferta vine întotdeauna imediat după cerere, dar nu ajunge niciodată să o acopere exact; ea este fie prea mare, fie prea mică, necorespunzînd niciodată cererii, pentru că în această stare inconştientă în care se află omenirea nimeni nu ştie cît este de mare una sau alta. Dacă cererea este mai mare decît oferta, preţul creşte şi prin aceasta oferta este oarecum stimulată; îndată ce apare oferta pe piaţă, preţurile scad, iar dacă creşte mai mult decît cererea, scăderea preţului devine atît de simţitoare, încît cererea este din nou sporită. Şi lucrurile continuă astfel neîncetat, fără să existe vreodată o stare de lucruri sănătoasă, ci o continuă alternare între înviorare şi lîncezeală care exclude orice progres, o veşnică oscilare fără a se ajunge vreodată la ţel. Această lege, cu veşnica ei egalizare în care ce s-a pierdut într-o parte este recuperat în altă parte, economiştii o găsesc minunat de frumoasă. Ea constituie fala lor cea mai mare, şi ei nu se satură privind-o şi considerînd-o sub toate raporturile posibile şi imposibile. Şi, totuşi, este evident că această lege este pur şi simplu o lege naturală, şi nu o lege a minţii. O lege care generează revoluţia. Economiştii vin cu frumoasa lor teorie despre cerere şi ofertă, vă dovedesc că „niciodată nu se poate produce prea mult", şi practica răspunde cu crizele comerciale, care revin acum tot atît de regulat ca şi cometele, astfel încît avem, în medie, la fiecare 5 pînă la 7 ani cîte una. De optzeci de ani încoace, crizele comerciale s-au produs cu aceeaşi regularitate cu care se iveau odinioară marile epidemii, şi au adus cu sine mai multe nenorociri şi mai multă imoralitate decît epidemiile (comp. Wade, „Hist. of the Middle and Working Classes", Londra, 1835, pag. 211) [180]. Desigur că aceste revoluţii comerciale confirmă legea, o confirmă din plin, dar în alt fel decît ar vrea economiştii să ne facă pe noi să credem. Ce poţi crede despre o lege care îşi poate croi drum numai prin revoluţii periodice? Că nu este

decît o lege naturală bazată pe faptul că participanții acționează în mod inconștient. Dacă producătorii ca atare ar ști cît de mari sînt nevoile consumatorilor, ei ar organiza producția și ar repartiza-o între ei ; în acest fel oscilațiile concurenței și tendința ei spre criză ar fi imposibile. Produceți în mod conștient, ca oameni, și nu ca atomi împrăștiați, lipsiți de conștiința comunității de specie, și veți scăpa de toate aceste contradicții artificiale și inconsistente. Dar atîta timp cît continuați să produceți în mod inconștient, absurd și la voia întîmplării ca în prezent, atîta timp vor dăinui și crizele comerciale ; și fiecare criză care urmează va fi mai universală, așadar mai gravă decît precedenta, va sărăci un număr și mai mare de mici capitaliști și va spori în mod progresiv clasa care trăiește numai din muncă, va mări văzînd cu ochii masa brațelor de muncă fără ocupație — principala problemă a economiștilor noștri —, ducînd în cele din urmă la o revoluție socială cum nici nu visează înțelepciunea scolastică a economiștilor.

Veșnica oscilație a prețurilor, produsă de concurență, răpește cu totul comerțului și ultima urmă de moralitate. De *valoare* nici nu se mai pomenește ; același sistem care pare să acorde atîta importanță valorii încît sub forma banilor conferă abstracției valorii onoarea unei existențe aparte, același sistem distruge prin concurență orice valoare inerentă și modifică în fiecare zi și în fiecare oră raportul de valoare reciproc al tuturor lucrurilor. Unde rămîne, în această vîltoare, posibilitatea unui schimb întemeiat pe o bază morală ? În această neîncetată fluctuație, fiecare *trebuie* să caute să nimerească momentul cel mai favorabil pentru cumpărare și vînzare, fiecare trebuie să devină speculant, adică să culeagă de unde n-a semănat, să se îmbogățească din paguba celorlalți și să speculeze nenorocul celorlalți sau să profite de întîmplare pentru a se îmbogăți. Speculantul contează întotdeauna pe calamități, în special pe recolte proaste ; el trage folos din orice, ca, de pildă, din incendiul care s-a produs odinioară la New York ; dar punctul culminant al imoralității îl constituie speculațiile de bursă cu efecte publice, prin care istoria, și în cadrul ei omenirea, este degradată la rolul de instrument, pentru a satisface lăcomia speculantului calculat sau a celui care se bizuie pe hazard. Nici negustorul cinstit, „de încredere", n-ar trebui să se indigneze în mod fariseic împotriva jocului de bursă cu : mulțumescu-ți ție, doamne etc. El nu este mai bun ca speculanții de efecte publice, el specu-

lează tot atîta ca și ei ; și trebuie s-o facă pentru că concurența îl constrînge la aceasta, și comerțul său implică aceeași imoralitate ca și al lor. Adevărul concurenței rezidă în raportul dintre forța de consum și forța productivă. Într-o stare de lucruri demnă de omenire nu va exista altă concurență în afară de aceasta. Comunitatea va trebui să calculeze cît poate produce cu mijloacele care îi stau la dispoziție și, potrivit raportului dintre forța productivă și masa de consumatori, să hotărască în ce măsură să ridice sau să scadă producția, în ce măsură să îngăduie luxul sau să-l limiteze. Pentru a aprecia însă în mod just acest raport și creșterea forței productive la care te poți aștepta de la rînduieli raționale în societate, cititorii mei pot compara scrierile socialiștilor englezi și în parte și ale lui Fourier.

Concurența subiectivă, rivalitatea dintre un capital și alt capital, dintre o muncă și altă muncă etc., se va reduce în aceste împrejurări la emulația care rezidă în natura omenească, emulație pînă acum expusă într-o formă acceptabilă numai de către Fourier și care, după suprimarea intereselor antagoniste, se va limita numai la sfera ei specifică și rațională.

Lupta dintre capital și capital, dintre muncă și muncă, dintre pămînt și pămînt duce producția la o stare febrilă în care ea răstoarnă orice relație firească și rațională. Nici un capital nu poate rezista concurenței altui capital dacă nu este ridicat pe cea mai înaltă treaptă de activitate, nici o parcelă de pămînt nu poate fi cultivată cu folos dacă nu sporește neîncetat productivitatea ei. Nici un muncitor nu poate ține piept concurenților săi dacă nu închină muncii toate forțele sale. Și, în general, nici unul dintre cei ce intră în lupta de concurență nu poate rezista fără cea mai mare încordare a forțelor lui, fără renunțarea la toate scopurile într-adevăr omenești. Această supraîncordare a unei părți are ca urmare inevitabilă slăbirea celeilalte părți. Chiar cînd oscilația concurenței este neînsemnată, cînd cererea și oferta, consumația și producția sînt aproape egale, trebuie să intervină în desfășurarea producției o treaptă pe care există un surplus atît de mare de forțe de producție, încît marea masă a națiunii nu are din ce trăi, încît oamenii mor de foame de prea mult belșug. În această situație absurdă, în această întruchipare a aberației se găsește Anglia încă de mult timp. Dacă produc-

ția oscilează mai puternic, cum se și întîmplă în mod inevitabil în urma unei asemenea stări de lucruri, apare alternanța de la prosperitate la criză, de la supraproducție la stagnare. Economiștii nu și-au putut explica niciodată această situație absurdă ; pentru a o explica, ei au inventat teoria populației, care este tot atît de irațională, ba chiar mai irațională decît această contradicție a existenței concomitente a bogăției și mizeriei. Economiștii nu-și puteau *permite* să vadă realitatea ; ei nu-și puteau permite să-și dea seama că această contradicție este o simplă urmare a concurenței, căci altminteri întregul lor sistem ar fi fost dat peste cap.

Nouă ne este ușor să lămurim problema. Forța productivă care stă la dispoziția omenirii este nelimitată. Productivitatea pămîntului poate crește la nesfîrșit prin folosirea capitalului, a muncii și a științei. După calculele celor mai pricepuți economiști și statisticieni (comp. *Alison, „Principle of population"*, vol. 1, cap. 1 *și 2)* [181], în timp de zece ani „suprapopulata" Mare Britanie poate ajunge în situația de a produce îndeajuns grîu pentru o populație de 6 ori mai mare decît cea actuală. Capitalul crește pe zi ce trece ; forța de muncă crește o dată cu populația, iar știința pune tot mai mult, pe zi ce trece, forțele naturii în slujba oamenilor. Această incomensurabilă capacitate productivă, mînuită în mod conștient și în interesul tuturor, ar reduce în curînd la minimum munca ce revine omenirii ; lăsată pe seama concurenței, ea face același lucru, însă în cadrul contradicției. O parte din pămînturi sînt cultivate cît mai bine, în timp ce o altă parte — în Marea Britanie și în Irlanda 30.000.000 de acri de pămînt bun — zace înțelenită. O parte din capital circulă cu o iuțeală extraordinară, iar alta zace în ladă. O parte dintre muncitori lucrează 14, 16 ore pe zi, în timp ce alta stă degeaba inactivă și flămînzește. Contrastul reiese și din următoarea simultaneitate : astăzi negoțul merge bine, cererea este foarte mare, toți lucrează, capitalul circulă cu o iuțeală uimitoare, agricultura e prosperă, muncitorii lucrează pînă nu mai pot ; mîine survine o stagnare, agricultura nu mai rentează, suprafețe întregi de pămînt rămîn necultivate, circulația capitalului se oprește, muncitorii șomează și întreaga țară pătimește de pe urma excedentului de avuție și de populație.

Economiștii însă nu-și pot permite să recunoască această prezentare a lucrurilor drept cea justă ; căci altfel, după cum am spus, ar trebui să renunțe la întregul lor sistem

al concurenței ; ar trebui să vadă caracterul găunos al opoziției pe care o creează între producție și consumație, între populație excedentară și avuție excedentară. Dar, deoarece faptele nu puteau fi tăgăduite, pentru a face să coincidă faptele cu teoria a fost inventată teoria populației.

Malthus, întemeietorul acestei doctrine, afirmă că populația apasă mereu asupra mijloacelor de subzistență, că îndată ce producția crește populația se înmulțește în aceeași măsură și că tendința inerentă populației de a se înmulți, depășind mijloacele de subzistență disponibile, constituie cauza întregii mizerii, a tuturor viciilor. Căci, dacă există prea mulți oameni, ei trebuie înlăturați într-un fel sau altul, să moară fie de moarte violentă, fie de foame. Dar, o dată înfăptuit acest lucru, golul apărut este iarăși imediat umplut de către alți factori care fac să se înmulțească populația și astfel reîncepe mizeria din trecut. Da, așa stau lucrurile, indiferent de împrejurări, nu numai în starea de civilizație, ci și în starea naturală ; sălbaticii din Noua Olandă *, care revin *unul* de milă pătrată, suferă tot atît de mult de pe urma suprapopulației ca și Anglia. Pe scurt, dacă vrem să fim consecvenți, trebuie să recunoaștem *că pămîntul era suprapopulat încă pe vremea cînd exista numai un singur om.* Concluzia acestei prezentări este că, deoarece există un excedent tocmai de săraci, nu trebuie întreprins nimic altceva pentru ei decît să-i faci să suporte pe cît posibil mai ușor foamea, să-i convingi că nimic nu se poate schimba și că pentru întreaga lor clasă nu există altă scăpare decît să se perpetueze pe cît posibil mai puțin sau, dacă acest lucru nu-i cu putință, în orice caz este preferabil să se înființeze o instituție de stat pentru exterminarea fără dureri a copiilor celor săraci, așa cum propusese „Marcus" [182] ; potrivit teoriei căruia fiecare familie de muncitori își putea permite doi copii și jumătate, iar ceea ce depășea acest număr trebuia să fie exterminat fără dureri. Să dai de pomană ar fi o crimă, căci sprijini creșterea excedentului de populație ; ar reprezenta însă un mare avantaj dacă sărăcia ar fi decretată o crimă, iar azilurile pentru săraci drept case de corecție, după cum s-a și întîmplat în Anglia prin noua lege „liberală" cu privire la săraci [183]. Este drept că această teorie corespunde foarte puțin cu învățătura bibliei despre perfecțiunea lui dumnezeu și a creației lui, dar „nu este bine să combați faptele cu biblia" !

* — vechea denumire a Australiei. — *Nota Red.*

Este oare nevoie să expun mai amănunțit această doctrină infamă, josnică, această blasfemie monstruoasă împotriva naturii și omenirii, să urmăresc și mai departe consecințele ei? Aici vedem, în sfîrșit, imoralitatea economiștilor ajunsă la punctul ei culminant. Ce înseamnă oare toate războaiele și ororile sistemului monopolist față de această teorie? Și tocmai ea constituie cheia de boltă a sistemului liberal al liber-schimbismului, a cărei prăbușire antrenează prăbușirea întregului edificiu. Dar dacă concurența este dovedită aici drept cauză a mizeriei, a sărăciei, a crimei, cine va mai îndrăzni să ridice cuvîntul în apărarea ei?

În sus-citata sa operă, Alison a zdruncinat teoria lui Malthus, referindu-se la forța productivă a pămîntului și opunînd principiului malthusian faptul că fiecare om adult poate produce mai mult decît are el însuși nevoie, fapt fără de care omenirea nu s-ar putea înmulți, ba nici măcar nu ar putea exista; altfel din ce ar trăi generația care crește? Dar Alison nu cercetează fondul problemei și de aceea ajunge în cele din urmă la același rezultat ca Malthus. Deși dovedește că principiul lui Malthus nu este just, nu poate totuși tăgădui faptele care l-au condus pe acesta spre principiul lui.

Dacă Malthus nu ar fi considerat problema atît de unilateral, ar fi trebuit să vadă că excedentul de populație sau de forță de muncă este întotdeauna legat de avuție excedentară, capital excedentar și proprietate funciară excedentară. Populația este numai acolo prea mare unde în genere forța productivă este prea mare. Situația fiecărei țări suprapopulate, și în special a Angliei începînd din epoca în care a scris Malthus, demonstrează acest lucru în modul cel mai lămurit. Acestea erau faptele pe care Malthus trebuia să le analizeze în totalitatea lor și a căror analizare trebuia să-l ducă la rezultatul cel just; în loc de aceasta, el s-a agățat de un singur fapt, neglijîndu-le pe toate celelalte, și a ajuns astfel la rezultatul său absurd. A doua greșeală pe care a făcut-o a fost confuzia dintre mijloacele de subzistență și posibilitățile de plasare a muncitorilor. Însă faptul că populația apasă întotdeauna asupra posibilităților de plasare, că pot fi ocupați tot atît de mulți oameni cîți se nasc, pe scurt că producerea forței de muncă a fost reglată pînă acum de legea concurenței și de aceea a fost supusă crizelor periodice și oscilațiilor este un fapt a cărui constatare constituie meritul lui Malthus. Dar posibilitățile de plasare nu sînt tot una cu

mijloacele de subzistență. Posibilitățile de plasare se înmulțesc numai ca un rezultat final al sporirii forței mașinilor și a capitalului ; mijloacele de subzistență se înmulțesc îndată ce în genere se înmulțește cît de cît forța productivă. Și aici iese la iveală o nouă contradicție a economiei politice. În concepția economiștilor cererea nu este cererea reală, iar consumația este o consumație artificială. Pentru economiști numai cel ce poate oferi un echivalent pentru ceea ce primește este un solicitant real, un consumator real. Dacă este însă o realitate că fiecare adult produce mai mult decît poate consuma el însuși, că copiii sînt aidoma pomilor care restituie cu prisosință cheltuiala făcută cu ei — și doar acestea sînt realități — este de presupus că fiecare muncitor ar trebui să producă mult mai mult decît are el nevoie și comunitatea ar trebui de aceea să-l aprovizioneze de bunăvoie cu tot ceea ce are nevoie, este de presupus că o familie mare ar trebui să însemne pentru comunitate un dar mult dorit. Dar economiștii, în vulgaritatea concepției lor, nu cunosc alt echivalent decît cel care le este plătit în bani peșin palpabili. Ei sunt atît de prinși în contradicțiile lor, încît cele mai izbitoare fapte îi lasă tot atît de indiferenți ca și cele mai științifice principii.

Desființăm contradicția suprimînd-o pur și simplu. O dată cu contopirea intereselor actualmente opuse dispare opoziția dintre suprapopulație într-o parte și supraavuție într-altă parte, dispare minunăția mai minunată decît toate minunile tuturor religiilor la un loc după care o națiune trebuie să moară de foame de atîta bogăție și belșug, dispare afirmația nebunească potrivit căreia pămîntul nu ar avea destulă putere să hrănească pe toți oamenii. Această afirmație constituie punctul culminant al economiei politice creștine, iar faptul că economia noastră politică este în esență creștină aș fi putut să-l dovedesc cu fiecare teză, cu fiecare categorie, și am s-o și fac la timpul său ; teoria lui Malthus este numai expresia economică a dogmei religioase despre contradicția dintre spirit și natură și despre degenerarea amîndurora care rezultă din aceasta. Sper că am dovedit și pe tărîm economic inexistența acestei contradicții, care a fost încă de mult rezolvată în ceea ce privește religia și o dată cu religia ; de altfel nu voi accepta ca fiind competentă nici o pledoarie în favoarea teoriei lui Malthus care nu-mi explică în prealabil, cu ajutorul propriilor ei principii și în conformitate cu rațiunea și cu realitatea, cum se poate ca un popor să moară de foame de prea mult belșug.

Teoria lui Malthus a însemnat de altfel un moment de tranziție absolut indispensabil care ne-a dus extrem de departe. Datorită ei și în genere datorită economiei politice, atenția noastră a fost îndreptată asupra forței productive a pământului și asupra forței productive a omenirii și, după ce am învins acest sistem economic al desperării, am fost pentru totdeauna feriți de teama suprapopulației. Ea ne furnizează cele mai puternice argumente economice pentru o transformare socială ; căci, chiar dacă Malthus ar fi avut în întregime dreptate, ar fi trebuit să se procedeze pe loc la această transformare, deoarece numai ea, numai educația care datorită ei poate fi dată maselor, face posibilă acea limitare morală a instinctului de procreare pe care însuși Malthus o înfățișează drept cel mai eficace și cel mai lesne remediu împotriva suprapopulației. Datorită ei am făcut cunoștință cu cea mai adîncă înjosire a omenirii, cu dependența acesteia de concurență; ea ne-a arătat că, în ultimă instanță, proprietatea privată a făcut din om o marfă, a cărei producere și distrugere depinde de asemenea numai de cerere și că, în felul acesta, sistemul concurenței a măcelărit și măcelărește zilnic milioane de oameni ; toate acestea noi le-am văzut și toate acestea ne îndeamnă la desființarea acestei înjosiri a omenirii prin desființarea proprietății private, a concurenței și a intereselor opuse.

Dar să revenim încă o dată la raportul dintre forța productivă și populație, pentru a îndepărta orice temei al fricii generale de suprapopulație. Malthus face un calcul pe care își bazează întregul sistem. Populația s-ar înmulți în progresie geometrică : 1+2+4+8+16+32 etc., forța productivă a pământului în progresie aritmetică : 1+2+3+4+5+6. Diferența este evidentă, este înfricoșătoare ; dar este ea justă ? Unde s-a dovedit că productivitatea pământului crește în progresie aritmetică ? Întinderea pământului e limitată — să admitem. Forța de muncă care urmează a fi folosită pe această suprafață crește o dată cu populația ; chiar dacă presupunem că prin cheltuirea mai mare de muncă produsul sporit obținut nu crește întotdeauna în aceeași proporție cu munca, mai rămîne un al treilea element, care desigur că nu are niciodată prea mare însemnătate pentru economiști, — știința, al cărei progres este nelimitat și cel puțin tot atît de rapid ca și creșterea populației. Cît de mare este progresul pe care-l datorează agricultura acestui secol numai chimiei, ba chiar numai celor doi bărbați — Sir Humphrey Davy și Justus Liebig ? Știința crește cel puțin la

fel ca populația ; populația crește proporțional cu numărul ultimei generații ; știința progresează proporțional cu masa cunoștințelor care i-au fost lăsate de generația anterioară, așadar poate înainta și ea în progresie geometrică în împrejurările cele mai obișnuite, și ce este imposibil pentru știință ? Este însă ridicol să vorbești de suprapopulație atîta timp cît „valea fluviului Mississippi are suficient pămînt înțelenit pentru ca să poată fi mutată acolo întreaga populație a Europei" [184], atîta timp cît abia o treime a pămîntului poate fi considerată drept cultivată, iar producția acestei treimi însăși poate crește de șase ori și chiar mai mult prin întrebuințarea unor mijloace de ameliorare deja cunoscute.

Concurența opune, așadar, capitalul capitalului, munca muncii, proprietatea funciară proprietății funciare și tot astfel opune fiecare din aceste elemente celorlalte două. În luptă învinge cel mai tare, iar pentru a putea prezice rezultatul acestei lupte va trebui să cercetăm puterea combatanților. La început, atît proprietatea funciară cît și capitalul sînt mai tari decît munca, căci muncitorul trebuie să muncească pentru a trăi, în timp ce proprietarul funciar poate trăi din renta sa, iar capitalistul din dobînzile sale, la nevoie din capitalul său sau din proprietatea funciară capitalizată. Urmarea este că muncii îi revine numai strictul necesar, nimic altceva decît mijloacele de subzistență, în timp ce marea majoritate a produselor se împarte între capital și proprietatea funciară. Muncitorul mai puternic alungă apoi de pe piață pe muncitorul mai slab, capitalul mai mare alungă capitalul mai mic, proprietatea funciară mai mare pe cea mică. Practica confirmă această concluzie. Sînt cunoscute avantajele pe care le au fabricantul și comerciantul mai mare asupra celui mic, marele proprietar funciar asupra posesorului unei suprafețe de un singur pogon de pămînt. Urmarea este că, chiar în împrejurări obișnuite, marele capital și marea proprietate funciară înghit micul capital și mica proprietate funciară potrivit dreptului celui mai tare, ceea ce înseamnă centralizarea proprietății. În timpul crizelor comerciale și agricole, centralizarea are loc mult mai rapid. Marea proprietate, în genere, crește mult mai repede decît cea mică, deoarece se scade o parte mult mai neînsemnată din venit pentru acoperirea cheltuielilor proprietății. Această centralizare a proprietății este o lege a proprietății private tot atît de imanentă

ca și toate celelalte ; clasele de mijloc trebuie să dispară din ce în ce mai mult pînă cînd lumea va fi împărțită în milionari și pauperi, în mari proprietari funciari și zileri săraci. Nici o lege, nici o împărțire a proprietății funciare, nici o fărîmițare eventuală a capitalului nu ajută la nimic ; la acest rezultat trebuie să se ajungă și se va ajunge dacă nu i-o ia înainte transformarea totală a relațiilor sociale, contopirea intereselor opuse, desființarea proprietății private.

Concurența liberă, principala lozincă a economiștilor din zilele noastre, este o imposibilitate. Monopolul avea cel puțin intenția, chiar dacă nu și-o putea aduce la îndeplinire, să-l apere pe consumator de înșelăciune. Desființarea monopolului însă deschide larg porțile înșelăciunii. Dv. spuneți : concurența poartă în sine remediul împotriva înșelăciunii, căci nimeni nu va cumpăra lucruri proaste ; ceea ce înseamnă că fiecare trebuie să fie un cunoscător al fiecărui articol, și acest lucru este imposibil ; de aici rezultă necesitatea monopolului care există încă de pe acum asupra multor articole. Farmaciile etc. *trebuie* să aibă un monopol. Și cel mai important articol, banii, au tocmai cel mai mult nevoie de monopol. De fiecare dată cînd mijloacele de circulație au încetat să mai fie monopol de stat s-a produs o criză comercială, iar economiștii englezi, printre alții și dr. Wade, recunosc chiar în această privință necesitatea monopolului. Dar nici monopolul nu te apără împotriva banilor falși. Din orice parte ai privi problema, ambele ei aspecte sînt la fel de dificile, căci monopolul dă naștere concurenței libere și aceasta la rîndul ei monopolului ; de aceea trebuie să dispară amîndouă și să fie înlăturate aceste greutăți prin desființarea principiului care le generează.

Concurența a pătruns toate relațiile vieții noastre și a desăvîrșit actuala stare de lucruri în care oamenii se subjugă reciproc unii pe alții. Concurența este marele motor care îmboldește mereu la activitate vechea noastră ordine sau, mai bine zis, dezordine socială ce se șubrezește, dar care la fiecare nouă încordare consumă și o parte din forțele ce se șubrezesc. Concurența domină atît dezvoltarea numerică a omenirii cît și pe cea morală. Cine s-a familiarizat într-o oarecare măsură cu statistica crimelor trebuie să fi fost izbit de ciudata regularitate cu care progresează în fiecare an crimele, cu care anumite cauze dau naștere la anumite crime. Extinderea siste-

mului de fabrică are peste tot ca urmare înmulțirea crimelor. Numărul arestărilor, al delictelor penale, ba chiar numărul asasinatelor, al spargerilor, al furtișagurilor etc. dintr-un oraș mare sau dintr-un district poate fi stabilit dinainte în fiecare an, cu o exactitate confirmată de fiecare dată, așa cum destul de des s-a întîmplat în Anglia. Această regularitate dovedește că și crimele sînt produse de concurență, că societatea dă naștere unei *cereri* de crime, căreia îi corespunde o *ofertă* potrivită, că golul care a fost făcut prin arestarea, deportarea sau executarea unui anumit număr de oameni este umplut imediat de alții, întocmai cum fiecare gol în populație este de îndată umplut de noii veniți, cu alte cuvinte crimele apasă asupra mijloacelor de pedepsire tot așa cum apasă popoarele asupra posibilităților de plasare. În asemenea împrejurări, abstracție făcînd de toate celelalte, las pe seama cititorilor mei să aprecieze cît de drept este să pedepsești pe criminal. Eu îmi propun numai să dovedesc aici extinderea concurenței și asupra domeniului moral și să arăt la ce degradare adîncă l-a dus proprietatea privată pe om.

În lupta capitalului și a pămîntului împotriva muncii, primele două elemente mai au încă un avantaj deosebit față de muncă — ajutorul științei —, căci în împrejurările actuale este și ea îndreptată împotriva muncii. De pildă, aproape toate invențiile în domeniul mecanicii, mai ales mașinile de filat bumbac ale lui Hargreaves, Crompton și Arkwright, au fost ocazionate de lipsa forței de muncă. Cererea sporită de muncă a dat întotdeauna naștere unor invenții care au mărit considerabil forța de muncă, așadar au scăzut cererea de muncă omenească. Istoria Angliei de la 1770 și pînă acum este o continuă dovadă în această privință. Ultima mare invenție în filatura de bumbac, mașina automată de filat, a fost ocazionată numai de cererea de muncă și de creșterea salariului; ea a dublat munca mecanică și a redus prin aceasta munca manuală la jumătate, a lăsat jumătate din muncitori fără ocupație și a scăzut astfel salariul celorlalți la jumătate; ea a nimicit o conspirație a muncitorilor împotriva fabricanților și a distrus și ultima rămășiță de putere cu care munca mai rezistase în lupta inegală împotriva capitalului (comp. *Dr. Ure, „Philosophy of Manufactures"*, vol. 2) [185]. Ce-i drept, economiștii spun că dacă se consideră rezultatele ei finale, mașina este în avantajul muncitorilor, ieftinind pro-

ducția, creînd prin aceasta o nouă piață mai mare pentru produsele lor și procurînd totuși, în cele din urmă, iarăși de lucru muncitorilor rămași șomeri. Foarte bine ; dar economiștii uită oare că producerea forței de muncă este reglată de concurență, că forța de muncă exercită întotdeauna o presiune asupra posibilităților de plasare, că, așadar, atunci cînd ar surveni aceste avantaje, un excedent de concurenți așteaptă de acum să muncească și astfel avantajul devine iluzoriu, în timp ce dezavantajul, anume faptul că jumătate din muncitori sînt brusc lipsiți de mijloacele de subzistență și că scade salariul celeilalte jumătăți, nu este iluzoriu ? Economiștii uită oare că progresul invențiilor nu se oprește niciodată și deci acest dezavantaj se eternizează ? Uită ei oare că în cadrul diviziunii muncii, duse la extrem datorită civilizației noastre, un muncitor poate trăi numai dacă poate fi folosit la o anumită mașină pentru o anumită muncă măruntă ? că trecerea de la o ocupație la alta nouă este aproape întotdeauna o imposibilitate categorică pentru muncitorul adult ?

Considerînd efectele mașinismului, ajung la o altă temă, mai îndepărtată, sistemul de fabrică, pe care nu vreau și nici nu am timp s-o tratez aici. Sper, de altfel, să am în curînd ocazia să expun amănunțit oribila imoralitate a acestui sistem și să dezvălui fără cruțare fățărnicia economiștilor, care apare aici în toată splendoarea ei [186].

Scris la sfîrșitul anului 1843 — ianuarie 1844
„Deutsch-Französische Jahrbücher", 1844

Situaţia Angliei

de

Friedrich Engels

*„Past and Present" * by Thomas Carlyle, Londra, 1843*

Printre numeroasele cărţi voluminoase şi broşuri subţiri apărute în cursul anului trecut în Anglia întru amuzamentul şi instruirea „lumii culte", lucrarea menţionată mai sus este singura care merită să fie citită. Toate romanele în mai multe volume cu intrigile lor tragice şi comice, toate comentariile înălţătoare şi contemplative, savante şi nesavante, asupra bibliei — căci romanele şi cărţile virtuoase, înălţătoare sînt mărfurile cele mai căutate din literatura engleză — le puteţi lăsa la o parte liniştiţi fără a le citi. Poate că veţi da peste niscai cărţi de geologie sau de economie, de istorie sau de matematică care conţin un grăunte de noutate, dar acestea sînt lucruri pe care trebuie să le studiezi, iar nu să le *citeşti*; ele vă oferă o aridă ştiinţă de specialitate, un ierbar uscat, plante de mult dezrădăcinate din solul general uman de unde îşi trăgeau hrana lor. Oricît aţi răscoli această literatură, cartea lui Carlyle este singura care atinge coarde omeneşti, care înfăţişează relaţii omeneşti şi aduce în faţa ochilor noştri o fărîmă de gîndire omenească.

Este ciudat cît de mult au decăzut şi s-au vlăguit din punct de vedere spiritual, în Anglia, clasele de sus ale societăţii, aceste clase pe care englezul le numeşte *„respectable people"*, *„the better sort of people"* ** etc. Toată energia, toată activitatea, tot conţinutul lor s-a epuizat; aristocraţia de la ţară se duce la vînătoare, aristocraţia financiară ţine registre de contabilitate şi, în cel mai bun caz, îşi petrece timpul citind o literatură la fel de stearpă şi de lipsită de vlagă ca şi ea însăşi. Prejudecăţile politice şi religioase se moştenesc din generaţie în generaţie; totul se obţine acum cu uşurinţă, reprezentanţii acestor clase nu mai au nevoie să se frămînte

* — „Trecut şi prezent". — *Nota Trad.*

** — „oameni respectabili", „lumea bună". — *Nota Trad.*

pentru principii, ca în vremurile de altădată ; încă de pe cînd sînt în leagăn, principiile le pică din zbor, de-a gata, nici nu se știe de unde. Ce le mai trebuie ? Fiecare dintre ei a avut parte de o educație aleasă, adică i s-a împuiat capul fără succes în școală cu grecii și cu romanii ; în afară de aceasta, fiecare dintre ei este „respectabil", cu alte cuvinte are atîtea și atîtea mii de lire sterline, și, prin urmare, singurul lucru de care trebuie să se îngrijească este să-și caute o nevastă, dacă nu are încă.

Ce să mai zicem despre caricatura pe care oamenii o denumesc „spirit" ? De unde ar putea să apară într-o asemenea viață spirit ? Și, chiar dacă ar apărea, unde s-ar putea aciua ? Aici totul este bine stabilit și delimitat în mod chinezesc, și vai de acela care depășește acest cadru îngust, de trei ori vai de acela care încalcă o veche prejudecată onorabilă și încă de trei ori vai de el dacă această prejudecată este religioasă. Aici nu există pentru toate întrebările decît două răspunsuri : un răspuns whig și un răspuns tori, și aceste răspunsuri sînt de mult prescrise de către marii maeștri de ceremonie ai celor două partide ; nu e nevoie de nici un fel de chibzuială sau de cercetări anevoioase, totul e servit de-a gata : Dicky Cobden sau lordul John Russell a spus cutare lucru, iar Robby Peel sau „ducele" *par excelence* *, adică ducele de Wellington, a spus cutare lucru, și cu asta basta.

Vouă, nemților cumsecade, vă este dat să auziți de fiecare dată, din partea ziariștilor și deputaților liberali, ce oameni minunați și independenți sînt englezii, și toate acestea datorită instituțiilor lor libere, care din depărtare se prezintă într-o lumină foarte trandafirie. Dezbaterile parlamentare, presa liberă, adunările furtunoase de masă, alegerile, curțile cu juri, toate acestea nu pot să nu impresioneze sufletul timid al germanului credul, care — uimit — ia toată această aparență frumoasă drept realitate. Dar, de fapt, punctul de vedere al ziaristului și al deputatului liberal este departe de a se fi ridicat la acel nivel care să le permită o privire de ansamblu asupra dezvoltării omenirii sau fie măcar a unei singure națiuni. Constituția engleză a fost destul de bună atunci cînd a fost întocmită și a fost și de oarecare folos, ba de la 1828 încoace s-a apucat chiar de cea mai bună treabă pe care ar fi putut s-o facă vreodată, și anume a început să lucreze la propria ei desființare [187] ; dar ceea ce îi atribuie liberalul,

* — prin excelență. — *Nota Trad.*

tocmai aceasta nu a făcut. Ea nu a făcut din englezi oameni independenți. Englezii, adică englezii culți — căci pe continent ei sînt luați drept criteriu pentru aprecierea caracterului național englez —, acești englezi sînt sclavii cei mai demni de dispreț din lume. Numai acea parte a națiunii engleze care este necunoscută pe continent, numai muncitorii, acești paria ai Angliei, numai săracii sînt într-adevăr demni de respect, cu toată necioplirea și demoralizarea lor. De la ei va veni salvarea Angliei ; ei reprezintă un material care poate fi încă modelat ; ei nu au cultură, dar nu au nici prejudecăți și dispun și de forța pentru a înfăptui o mare operă națională ; ei mai au un viitor. Aristocrația, care cuprinde astăzi și clasele de mijloc, s-a epuizat ; întregul bagaj de idei de care dispunea a fost consumat pînă la ultimele sale concluzii și pus în practică, iar imperiul ei se apropie cu pași repezi de sfîrșit. Constituția este opera ei, și prima consecință a acestei opere a fost că a înconjurat pe inițiatorii ei cu o rețea de instituții în cadrul căreia orice manifestare liberă a spiritului a devenit imposibilă. Domnia prejudecăților publice este pretutindeni prima consecință a așa-ziselor instituții politice libere, și această domnie este, în țara cea mai liberă din punct de vedere politic din Europa — în Anglia —, mai puternică decît oriunde, cu excepția Americii de Nord, unde prin legea lui Lynch prejudecata publică este legalizată ca o putere în stat. Englezul se pleacă în fața prejudecății publice, se sacrifică zilnic pentru ea și, cu cît este mai liberal, cu atît mai umil se prosternează în țărînă în fața acestui idol al său. Dar prejudecata publică în „cercurile culte" este fie de nuanță tori, fie de nuanță whig ; sau, la rigoare, e radicală, dar chiar aceasta nu mai constituie un semn de bonton. Duceți-vă o dată în mijlocul unor englezi culți și spuneți-le că sînteți cartiști sau democrați, și ei se vor îndoi că sînteți în toate mințile și vor evita societatea voastră. Sau încercați să le declarați că nu credeți în divinitatea lui Hristos, și s-a zis cu voi ; iar dacă mărturisiți cumva că sînteți ateiști, a doua zi toți se vor preface că nu vă cunosc. Și dacă englezul independent începe într-adevăr să gîndească — ceea ce se întîmplă destul de rar — și se scutură de cătușele prejudecății pe care a supt-o o dată cu laptele mamei sale, chiar și atunci el nu are curajul să-și exprime liber convingerea, chiar și atunci adoptă în mod ipocrit o părere care să fie cel puțin tolerată și este mulțumit dacă din cînd în cînd poate vorbi deschis, între patru ochi, cu un tovarăș de idei.

Astfel, clasele culte din Anglia sînt refractare oricărui progres, și numai datorită presiunii clasei muncitoare mai sînt menținute oarecum în mișcare. Nu ne putem aștepta ca hrana literară de fiecare zi a acestei culturi senile să fie altfel croită decît ea însăși. Întreaga literatură fashionable * se învîrtește mereu în același cerc și este tot atît de plictisitoare și de stearpă ca și blazata și vlăguita societate mondenă.

Cînd „Viața lui Iisus" a lui Strauss și faima ei au străbătut canalul, nici un om cumsecade nu a avut curajul să traducă cartea, nici un editor de vază nu s-a încumetat s-o tipărească. În sfîrșit, un lecturer socialist (pentru acest termen agitatoric de specialitate nu există un cuvînt german), deci un om cu cea mai puțin fashionable situație socială cu putință, a tradus-o, un modest tipograf, socialist, a tipărit-o în fascicule la prețul de un penny fiecare ; iar muncitorii din Manchester, Birmingham și Londra au fost singurul public cititor al lui Strauss în Anglia.

De altfel, dacă dintre cele două partide în care se divide azi pătura cultă a englezilor este unul care merită să fie preferat, acesta este partidul torilor. În condițiile sociale din Anglia, cei din partidul whig sînt în prea mare măsură parte interesată pentru a putea avea o judecată imparțială ; industria, acest centru al societății engleze, se află în mîinile lor și îi îmbogățește ; ei o găsesc impecabilă și consideră extinderea ei drept unicul scop al întregii legislații, căci ea le-a dat bogăția și puterea de care dispun. În schimb, cei din partidul tori, a căror putere și absolutism au fost înfrînte de industrie, ale căror principii au fost zdruncinate de aceasta, o urăsc și, în cel mai bun caz, văd în ea un rău necesar. Ca urmare a acestei situații a luat naștere acea grupare a torilor filantropi ai căror conducători principali sînt lordul Ashley, Ferrand, Walter, Oastler etc. și care și-au făcut o datorie din apărarea muncitorilor industriali împotriva fabricanților. Thomas Carlyle a fost și el inițial un tori și se simte și acum mai aproape de acest partid decît de whigi. Un lucru este cert : un whig nu ar fi putut scrie niciodată o carte care să fie măcar pe jumătate atît de umană ca *„Past and Present"*.

Thomas Carlyle a ajuns cunoscut în Germania prin străduințele sale de a face literatura germană accesibilă englezilor. De mai mulți ani el se ocupă mai ales de situația so-

* — la modă. — *Nota Trad.*

cială a Angliei, el fiind singurul dintre oamenii culţi ai ţării sale care face acest lucru ; încă din 1838 el a scris o lucrare mai mică : *„Cartism"*. Pe atunci guvernul era format din whigi, care proclamau cu mult alai că „stafia" cartismului, apărută în jurul anului 1835, a fost nimicită. Cartismul era continuarea firească a vechiului radicalism, potolit pentru cîţiva ani cu bill-ul reformei şi reapărut în 1835/1836 cu o vigoare nouă şi cu mase mai strîns închegate ca oricînd. Whigii credeau că au înăbuşit acest cartism, ceea ce l-a determinat pe Thomas Carlyle să arate adevăratele cauze ale cartismului, precum şi imposibilitatea de a-l stîrpi înainte ca aceste cauze să fi fost ele însele stîrpite. Punctul de vedere al acestei cărţi este, în general, acelaşi cu cel din *„Past and Present"*, dar cu o nuanţă toristă mai pronunţată, datorită poate numai faptului că whigii, fiind partidul la putere, erau cei mai expuşi criticii. În orice caz, *„Past and Present"* cuprinde tot ceea ce conţine broşura menţionată, dar într-o formă mai clară, mai dezvoltată şi cu indicarea expresă a consecinţelor, astfel că ne scuteşte de a face critica lucrării „Cartism".

În *„Past and Present"* se face o paralelă între Anglia din secolul al XII-lea şi cea din secolul al XIX-lea. Cartea se compune din patru secţiuni, intitulate : „Introducere", „Călugărul de pe vremuri", „Muncitorul timpurilor noi", „Horoscop". — Să parcurgem pe rînd toate aceste patru secţiuni ; nu pot rezista ispitei de a traduce cele mai bune pasaje, adeseori minunat de frumoase din această carte, ceea ce nu va impieta însă asupra criticii.

Primul capitol al introducerii se cheamă : „Midas".

„Situaţia Angliei... este, pe bună dreptate, considerată drept una din cele mai ameninţătoare şi, în general, din cele mai ciudate situaţii care au existat vreodată în lume. Anglia posedă din belşug bogăţii de tot felul, şi totuşi moare de foame. Cu aceeaşi îmbelşugare înverzeşte şi înfloreşte pămîntul Angliei, acoperit de lanuri aurii, împînzit cu ateliere în care se lucrează cu unelte de tot felul, cu cei 15.000.000 de muncitori despre care se spune că sînt cei mai puternici, cei mai deştepţi şi cei mai sîrguincioşi din cîţi au existat vreodată pe pămîntul nostru. Aceşti oameni există. Munca pe care au depus-o, roadele mîinilor lor se află aici din belşug, pretutindeni în cea mai mare abundenţă, şi iată, ca rostită de un vrăjitor, răsună porunca sinistră : «nu vă atingeţi de ele, voi muncitorii, voi domni care lucraţi, şi nici voi, domni care trîndăviţi ; nimeni dintre voi să nu îndrăznească să se atingă de ele, niciunul dintre voi să nu se bucure de ele, căci sînt roade fermecate !»"

Această poruncă loveşte în primul rînd în muncitori. În 1842, în Anglia şi în Walles se numărau 1.430.000 de pauperi,

dintre care 222.000 se aflau închiși în case de muncă — „bastilii create de legea cu privire la săraci", cum le denumește poporul. Aceasta mulțumită omeniei partidului whig! Scoția nu are o lege cu privire la săraci, în schimb are o mulțime de săraci. Irlanda poate să se mîndrească, în treacăt fie zis, cu imensa cifră de 2.300.000 de pauperi.

„În fața curții cu juri din Stockport (Cheshire) au compărut ca acuzați o mamă și un tată care au fost găsiți vinovați de otrăvirea a trei dintre copiii lor cu scopul de a înșela prin aceasta o societate de înmormîntare care era obligată să plătească la moartea fiecărui copil cîte 3 lire și 8 șilingi, și se spune că autoritățile în drept au dat să se înțeleagă că acesta nu este singurul caz și că ar fi poate mai bine să nu se întreprindă o anchetare prea minuțioasă a acestei situații... Asemenea exemple pot fi comparate cu cel mai înalt vîrf de munte care se profilează la orizont; la poalele lui se întinde o întreagă regiune muntoasă și un șes încă ascuns privirii. — O mamă omenească și un tată omenesc și-au zis unul altuia: Ce să facem ca să nu murim de foame? Am ajuns cum nu se poate mai rău aici, în subsolul nostru întunecos, și ajutorul este departe. În turnul foamei al lui Ugolino se petrec lucruri grozave, și Godda, micuțul mult iubit, cade mort la picioarele tatălui său. Părinții din Stockport au stat și s-au gîndit, apoi și-au spus: Bietul nostru *Tom*, micuț și flămînd, care plînge toată ziua și cere pîine, care pe lumea asta nu va avea parte decît de mizerie și de nimic altceva, ce-ar fi dacă ar scăpa dintr-o dată de suferințe, iar noi ceilalți ne-am salva, poate, viața? Lucrul a fost întîi gîndit, apoi spus și, în cele din urmă, înfăptuit. Iar acum cînd Tom nu mai e printre cei vii și toți banii au fost cheltuiți și mîncați, cui îi vine rîndul: bietului Jack, micuț și flămînd, sau bietului Will, la fel de micuț și de flămînd? — Înfiorătoare chibzuială asupra căilor și mijloacelor! — În orașele asediate, printre ruinele catastrofale ale Ierusalimului căzut, lovit de mînia lui dumnezeu, s-a prorocit: femei nenorocite își vor găti cu mîinile lor mîncare din propriii lor copii. Fantezia întunecată a evreului antic nu și-a putut închipui o prăpastie mai neagră a mizeriei; aceasta era extrema limită la care putea ajunge un om decăzut, blestemat de dumnezeu. Și *noi* aici, în Anglia modernă, în mijlocul abundenței și al bogățiilor, oare și noi vom ajunge tot acolo? Cum de s-a putut întîmpla așa ceva? De unde vin toate astea, de ce trebuie să fie așa?"

Asta a fost în 1841. Și pot adăuga că acum cinci luni a fost spînzurată, la Liverpool, Betty Eules din Bolton, care din aceleași motive și-a otrăvit trei copii ai ei și doi copii vitregi.

Așa trăiesc săracii! Dar cum stau lucrurile cu bogații?

„Această industrie înfloritoare, cu bogăția ei supraabundentă, n-a îmbogățit încă pe nimeni; ea este o bogăție vrăjită și nu aparține nimănui. Putem cheltui mii acolo unde înainte cheltuiam sute, dar cu acești bani nu putem cumpăra nimic bun. Unii mănîncă delicatese, beau vinuri scumpe, dar înseamnă oare asta o fericire mai mare? Sînt ei mai frumoși, mai buni, mai puternici, mai curajoși? Au devenit măcar, cum spun ei, «mai fericiți»?"

Stăpînul angajat în activitate nu e mai fericit, stăpînul care trîndăvește, adică moșierul aristocrat, nu este nici el mai fericit ;

„atunci pentru cine este această bogăție, bogăția Angliei ? Pentru cine este ea o binecuvîntare, pe cine îl face mai fericit, mai frumos, mai înțelept, mai bun ? Pînă acum pe nimeni. Industria noastră prosperă nu a avut pînă acum nici un succes ; în mijlocul celei mai mari abundențe, poporul moare de foame ; între ziduri de aur și hambare pline, nimeni nu se simte sigur și satisfăcut. — Midas jinduia după aur și a adus insulte Olimpului. El a primit aur ; tot ce atingea se transforma în aur ; dar la ce i-au folosit toate acestea din moment ce avea faimoasele lui urechi lungi ? Midas a hulit muzica cerească. Midas l-a insultat pe Apollo și pe zei, și zeii i-au împlinit dorința, dîndu-i în plus o pereche de urechi lungi — frumos dar această mică anexă. Cît adevăr conțin aceste legende vechi !"

„Cît de adevărată — continuă el în capitolul al II-lea — este o altă legendă veche, cea despre sfinx : natura este sfinxul, o zeiță încă nu complet eliberată, pe jumătate în stare animalică, lipsită de spiritualitate ; ea este și ordine, înțelepciune, dar și întuneric, sălbăticie, necesitate fatală".

Natura-sfinx (misticism german, spun englezii cînd citesc acest capitol) pune fiecărui om și fiecărei epoci o întrebare. Ferice de acela care-i dă răspunsul just ; cine nu răspunde însă la întrebare sau răspunde greșit cade pradă părții animalice a sfinxului ; în locul miresei frumoase el găsește o leoaică feroce. Același lucru se întîmplă și cu națiunile ; puteți să dezlegați enigma destinului ? Și toate popoarele nefericite, ca și toți indivizii nefericiți, au răspuns greșit la această întrebare, întrucît au luat aparența drept adevăr ; ele nu au sezisat realitățile veșnice, interioare ale universului, ci formele exterioare, trecătoare ; la fel a procedat și Anglia. Anglia, ne spune mai departe Carlyle, a căzut pradă ateismului și consecința necesară este situația ei actuală. Despre toate acestea vom avea ocazia să vorbim mai tîrziu ; deocamdată observăm numai că Carlyle ar fi putut să-și dezvolte mai pe larg comparația cu sfinxul, dacă este vorba să înțelegem această legendă în sensul ei panteist vechi-schellingian de mai sus ; ca și în legendă, soluția enigmei — și anume soluția în sensul cel mai larg al cuvîntului — este și astăzi omul. Și ea își va găsi rezolvarea.

În capitolul următor ni se descrie astfel insurecția de la Manchester din august 1842 :

„Un milion de muncitori flămînzi s-au ridicat, au ieșit cu toții în stradă și s-au oprit acolo. Ce altceva ar fi putut să facă ? Nedreptățile comise erau insuportabile, tînguirile lor erau pline de amărăciune, dar furia lor era îndreptățită ; cine a pricinuit însă aceste tînguiri și de la cine se pot

ei aștepta la un ajutor ? Avem dușmani, dar nu știm cine sînt și ce sînt ; avem prieteni, dar nu știm unde sînt. Cum am putea atunci să atacăm pe cineva, să împușcăm pe cineva sau să ne lăsăm împușcați de cineva ? O, dacă acest coșmar blestemat, invizibil, care ne stoarce nouă și alor noștri toată vlaga, ar lua o formă precisă și ar apărea în fața noastră ca un tigru hircan, ca o dihanie a haosului sau chiar ca diavolul însuși ; dacă ar lua o formă oarecare ca să-l putem vedea, să putem pune mîna pe el !"

Dar tocmai aceasta a fost nenorocirea muncitorilor în insurecția din vara anului 1842, că nu au știut împotriva cui trebuie să lupte. Mizeria lor era o racilă socială, și racilele sociale nu pot fi înlăturate așa cum sînt înlăturate monarhia sau privilegiile. Racilele sociale nu pot fi remediate prin carte ale poporului, și de acest lucru și-a dat seama poporul ; altfel carta poporului ar fi fost astăzi legea fundamentală a Angliei. Racilele sociale trebuie să fie studiate și cunoscute, și acest lucru nu l-a făcut pînă în prezent masa muncitoare. Roadele importante ale răscoalei au constat în aceea că problema vitală a Angliei, problema soartei definitive a clasei muncitoare — cum se exprimă Carlyle —, a fost pusă în mod atît de răspicat, încît a ajuns la urechea fiecărui om care gîndește în această țară. Problema nu mai poate fi acum ocolită. Anglia trebuie s-o soluționeze sau să piară.

Să trecem peste ultimele capitole ale acestei secțiuni, să trecem pentru moment și peste toată secțiunea următoare și să ne ocupăm de-a dreptul de secțiunea a treia, care are ca temă *„Muncitorul timpurilor noi"*, pentru a căpăta o imagine de ansamblu a situației din Anglia, a cărei descriere a fost începută încă în introducere.

Noi, continuă Carlyle, am lepădat religiozitatea evului mediu fără să fi primit ceva în schimb :

„Am uitat de dumnezeu, am închis ochii în fața esenței veșnice a lucrurilor și i-am ținut deschiși numai în fața aparenței lor înșelătoare ; ne liniștim cu gîndul că acest univers este, în ceea ce privește interiorul lui, un mare semn de întrebare, iar în ceea ce privește exteriorul lui — după cît se vede — un uriaș obor de vite și o casă de muncă, cu bucătării imense și multe mese de sufragerie, unde cel înțelept își găsește un loc. Tot adevărul acestui univers este incert ; numai cîștigul și pierderea, numai hrana pentru stomac și succesul sînt și rămîn neîndoielnice pentru omul practic. Pentru noi nu mai există nici un dumnezeu ; legile divine au devenit un «principiu al celei mai mari fericiri», au devenit un truc parlamentar ; cerul a devenit un cronometru astronomic, un teren de vînătoare pentru telescoapele lui Herschel, unde se vînează rezultate științifice și hrană sentimentală ; pe limba noastră și pe aceea a bătrînului Ben Jonson, omul și-a pierdut sufletul și acum începe să-și dea seama de lipsa lui. Acesta este de fapt punctul slab, centrul întregii cangrene sociale. — Nu mai există religie, nu mai există dumnezeu, omul și-a pierdut sufletul și în

zadar caută remedii împotriva descompunerii lui. În zadar le caută în execuţii de regi, în revoluţii franceze, în reformbill-uri, în insurecţii à la Manchester, — toate acestea nu sînt leacuri. Lepra purulentă, ameliorată pentru o oră, revine în ora următoare mai puternică şi mai înfiorătoare".

Cum însă locul vechii religii nu putea rămîne complet vacant, am primit în locul ei o nouă evanghelie, care corespunde goliciunii şi lipsei de conţinut a epocii noastre, evanghelia lui mamona. Cerul creştin şi iadul creştin sînt abandonate; primul — ca îndoielnic, al doilea — ca absurd, şi în locul vechiului iad aţi primit unul nou; iadul Angliei moderne este conştiinţa că „nu poţi parveni, că nu poţi cîştiga bani!".

„Într-adevăr, cu evanghelia asta a lui mamona am ajuns la nişte concluzii ciudate! Vorbim de *societate* şi totuşi realizăm pretutindeni o totală separare şi izolare. Viaţa noastră nu reprezintă un ajutor reciproc, ci, dimpotrivă, o duşmănie reciprocă, denumită în cadrul anumitor legi ale războiului «concurenţă raţională» etc. Am uitat cu desăvîrşire că plata în bani peşin nu constituie singura legătură dintre oameni. «Muncitorii mei flămînzesc?» — spune un fabricant. — «Nu i-am angajat eu oare pe piaţă, aşa cum se obişnuieşte? Nu le-am achitat pînă la ultimul ban ceea ce le datoram conform înţelegerii? Ce mai vor de la mine?» Într-adevăr, cultul lui mamona este o tristă credinţă!"

„O văduvă săracă din Edinburg, de origină irlandeză, a cerut un ajutor unei instituţii de binefacere pentru ea şi pentru cei trei copii ai ei. A fost refuzată de toate instituţiile; puterile şi curajul au părăsit-o; s-a îmbolnăvit de febră tifoidă şi a murit, însă molima s-a întins pe toată strada, astfel că au mai murit de aceeaşi boală încă 17 persoane. Medicul omenos care povesteşte această întîmplare, dr. U. P. Alison, pune următoarea întrebare: n-ar fi fost mai *economic* dacă ar fi fost ajutată această femeie? Ea s-a îmbolnăvit de febră tifoidă şi a omorît 17 dintre ai voştri! — Foarte ciudat. Văduva irlandeză, părăsită, se adresează semenilor ei: «Uitaţi-vă cum pier, lipsită de orice sprijin; trebuie să mă ajutaţi, doar sînt sora voastră, os din osul vostru; *acelaşi* dumnezeu ne-a creat pe toţi!» Ei însă îi răspund: «Nu, e cu neputinţă, tu nu eşti sora noastră». Dar ea le aduce dovada că e sora lor; febra ei îi omoară şi *pe ei*; ei au fost fraţii ei, deşi au negat acest lucru. S-a mai întîmplat vreodată ca oamenii să coboare atît de jos pentru a căuta o asemenea dovadă?"

În treacăt fie zis, Carlyle se înşală în cazul acesta, la fel ca şi Alison. Cei bogaţi nu simt milă şi nu-i interesează moartea „celor 17". Căci nu este oare spre binele tuturor faptul că „suprapopulaţia" a scăzut cu 17 suflete? De-ar fi scăzut cu cîteva milioane în locul acestui număr infim de „17" ar fi fost cu mult mai bine. — Acesta este raţionamentul bogătaşilor malthusieni din Anglia.

Apoi cealaltă evanghelie, şi mai rea, a diletantismului, care a creat un guvern ce nu face nimic, care le-a răpit oamenilor orice seriozitate şi îi face să vrea să pară ceea ce nu sînt —

năzuinţa spre „fericire", adică spre mîncare şi băutură bună, care a ridicat pe piedestal materia crasă şi a distrus orice conţinut spiritual. Ce-ar putea ieşi din toate acestea ?

„Şi ce să mai zicem despre un guvern ca al nostru care acuză pe muncitor de «supraproducţie» ? Nu constituie oare supraproducţia miezul problemei ? Voi, producătorii de tot felul, aţi produs prea mult ! Vă acuzăm că aţi produs peste 200.000 de cămăşi pentru a acoperi goliciunea lumii. Şi pantalonii pe care îi confecţionaţi din catifea, caşmir, ştofă ecoseză, nanchin şi lînă sînt şi ei de prea multe feluri. Şi nu produceţi voi pălării şi ghete, scaune pentru a sta pe ele şi linguri pentru mîncat, ba chiar ceasornice de aur, bijuterii, furculiţe de argint, scrinuri, şifoniere şi canapele capitonate, — o, doamne ! toate Commercial Bazars şi Howel şi James nu pot înmagazina produsele voastre ; voi aţi produs, aţi produs şi iar aţi produs, şi cine vrea să vă acuze nu are decît să se uite în jurul său. Milioane de cămăşi şi pantaloni nevînduţi stau atîrnate, drept mărturie împotriva voastră. Vă acuzăm de supraproducţie ; sînteţi vinovaţi de grava crimă de a fi produs în cantităţi înfiorător de mari cămăşi, pantaloni, pălării, încălţăminte şi altele. Şi consecinţa este că acum a intervenit o stagnare şi muncitorii voştri trebuie să moară de foame".

„My lords şi gentlemen, de ce anume acuzaţi pe aceşti sărmani muncitori ? Dv., My lords şi gentlemen, aţi fost chemaţi pentru a veghea ca să nu se producă o stagnare ; dv. trebuie să purtaţi de grijă ca repartiţia plăţii pentru munca prestată să se efectueze în mod just, astfel ca nici un muritor să nu rămînă fără salariul său, fie el exprimat în bani peşin sau în frînghie de cînepă pentru spînzurătoare ; aceasta a fost obligaţia voastră din vremuri imemoriale. Aceşti bieţi ţesători au uitat multe lucruri la care ar fi trebuit să se gîndească potrivit unei legi interioare nescrise, care decurge din însăşi poziţia lor ; dar care din legile *scrise* ale acestei poziţii a lor au uitat-o ? Ei au fost angajaţi ca să confecţioneze cămăşi. Comunitatea le-a poruncit : faceţi cămăşi, şi cămăşile au fost făcute. Prea multe cămăşi ? Într-adevăr e ceva cu totul nou în lumea asta smintită cu cele 900.000.000 de trupuri despuiate ale ei ! Dar, My lords şi gentlemen, dv. societatea v-a poruncit : aveţi grijă ca aceste cămăşi să fie just repartizate, şi unde este această repartiţie ? Două milioane de muncitori care nu au cămăşi pe ei sau care umblă în zdrenţe stau în bastiliile create de legea cu privire la săraci, iar alte cinci milioane în pivniţele foamei ca într-un turn al lui Ugolino, şi pentru a remedia răul voi spuneţi : măriţi-ne renta ! Voi spuneţi triumfători : vreţi să ticluiţi o acuzaţie, vreţi să ne reproşaţi *nouă* supraproducţia ! Dar noi luăm ca martor cerul şi pămîntul că noi nu am produs nimic. Nu există colţişor pe lume unde să se găsească măcar o cămaşă care să fi fost făcută de noi. Nu noi sîntem vinovaţi de producţie ; dimpotrivă, ingraţilor, nu am fost noi oare nevoiţi «să consumăm» munţi de mărfuri ? Nu au şi dispărut aceşti munţi de mărfuri de parcă am fi avut stomac de struţ, un fel de capacitate divină de a devora ? Ingraţilor, nu aţi crescut voi sub ocrotirea aripilor noastre ? Oare fabricile voastre murdare nu se află pe pămîntul *nostru* ? Şi să nu avem dreptul să vă vindem cerealele noastre la preţul care ne convine ? Ce credeţi că s-ar alege de voi dacă noi, proprietarii de pămînt din Anglia, am hotărî să nu mai permitem să crească nici un bob de cereale ?"

Această mentalitate a aristocraţiei, această întrebare barbară — ce s-ar alege de voi dacă nu am fi atît de milostivi

ca să permitem să crească cereale ? — a produs acele „nesăbuite și nenorocite legi ale cerealelor", legi atît de nesăbuite încît nu poți aduce împotriva lor decît argumente de felul acelora „care ar face să plîngă și un înger din ceruri și un măgar de pe pămînt". Legile cerealelor dovedesc că aristocrația încă nu a învățat să nu mai fie o pacoste, să stea liniștită, să nu facă nimic, fără să mai vorbim de faptul că ea nu a învățat să facă ceva bun ; și totuși asta ar fi, după Carlyle, datoria ei :

„Prin poziția pe care o ocupă, aristocrația este datoare să conducă și să guverneze Anglia, și fiecare muncitor dintr-o casă de muncă are dreptul s-o întrebe în primul rînd pe ea : de ce mă aflu eu aici ? Întrebarea lui este auzită în cer și se va face auzită și pe pămînt dacă nu va fi luată în seamă. Acuzația lui este îndreptată împotriva dv., My lords și gentlemen. Dv. vă aflați pe primele bănci ale acuzaților ; datorită poziției pe care o dețineți, dv. trebuie să-i dați primii răspuns. Soarta aristocrației trîndave, pe cît se poate citi horoscopul ei în legile cerealelor etc., este o prăpastie care te umple de groază ! Da, rumenii mei frați, amatori de vînători de vulpi, în dosul fețelor voastre proaspete și atrăgătoare, dincolo de majoritățile voastre în favoarea legii cerealelor, dincolo de *sliding-scales,* de tarifele vamale protecționiste, de corupția electorală și de triumful zgomotos din Kent, un ochi perspicace descoperă imagini zguduitoare ale prăbușirii voastre, prea zguduitoare pentru a fi exprimate în cuvinte, vede inscripția «Mene mene». Dumnezeule milostiv, nu a declarat oare la fel — numai cu o jumătate de secol în urmă — trîndava aristocrație franceză : nu mai putem trăi, nu mai putem continua luxul vestimentar corespunzător rangului nostru social ; renta funciară obținută din moșiile noastre nu ne ajunge, avem nevoie de mai mult, trebuie să fim scutiți de impozite, avem nevoie de o lege a cerealelor pentru a obține o rentă funciară sporită. Asta a fost în 1789, iar cu patru ani mai tîrziu ați auzit de tăbăcăria de la Meudon, unde cei despuiați își făceau pantaloni din piele de om ? Să ne ferească cerul cel milostiv de o asemenea soartă ; să fim mai înțelepți, ca să nu ajungem atît de nenorociți !"

Aristocrația activă se lasă însă prinsă în plasa aristocrației trîndave și, în cele din urmă, ajunge și ea, cu „mamonismul" ei, într-o situație proastă :

„Oamenii de pe continent, pe cît se pare, importă mașini de la noi, țes bumbacul și produc pentru ei înșiși, ne izgonesc azi de pe o piață, mîine de pe alta. Acestea-s vești triste, însă nici pe departe cele mai triste. Cel mai trist lucru este că existența noastră națională, după cîte am auzit, depinde de capacitatea noastră de a vinde cu un ban mai ieftin decît toate celelalte popoare cotul de țesătură de bumbac. O situație foarte șubredă pentru o națiune mare. O situație care, după cît mi se pare, chiar în cazul unei eventuale abrogări a legii cerealelor, va deveni imposibilă cu timpul.— Nici o națiune mare nu poate sta în echilibru pe degetul mare pe un asemenea vîrf de piramidă și să se înalțe din ce în ce mai sus. Într-un cuvînt, această evanghelie a mamonei, cu iadul ei de șomaj, cu cererea și oferta, concurența, libertatea comerțului, «*laissez faire* [188] și lua-le-ar naiba pe toate

celelalte», începe încetul cu încetul să devină cea mai jalnică evanghelie care a fost predicată vreodată pe pămînt. — Și chiar dacă mîine legile cerealelor ar fi abrogate, tot nu s-ar rezolva nimic prin aceasta ; s-ar crea doar loc pentru tot felul de inițiative. Prin abrogarea legilor cerealelor, prin instaurarea libertății comerțului, actuala stagnare a industriei va dispărea fără îndoială. Vom avea din nou o perioadă de inițiative comerciale, de succese și de înflorire ; lațul sugrumător al foametei care ne strînge grumazul va slăbi, vom putea respira în voie și vom avea timp pentru a ne dezmetici și pentru a regreta greșelile comise, un timp de trei ori prețios pentru a lupta pentru o reformă a proastelor noastre orînduieli așa cum luptăm pentru propria noastră viață, pentru a educa poporul, a-i ușura și a-i rîndui viața, pentru a-i oferi o oarecare hrană spirituală și a-l face să aibă parte de o oarecare conducere și guvernare adevărată, — va fi un timp extrem de prețios ! Dar cu vechea metodă : «Trăiască concurența și lua-le-ar naiba pe toate celelalte !», noua noastră perioadă de înflorire se va dovedi și trebuie să se dovedească în cele din urmă a fi numai paroxism și probabil ultimul nostru paroxism. Căci dacă în decurs de 20 de ani industria noastră se va dubla, populația noastră se va dubla și ea ; vom ajunge din nou acolo unde eram înainte, cu singura deosebire că vom fi de două ori mai mulți și că vom fi de două sau de zece ori mai recalcitranți. — Dar unde am ajuns cu această peregrinare a noastră de-a lungul vremurilor : în locuri unde oamenii rătăcesc, asemenea unor cadavre galvanizate, cu priviri fixe, lipsite de viață, fără suflet, numai cu capacitatea instinctivă de muncă a unui castor și cu un stomac pentru a digera ! Este lucru dureros să vezi desperarea foametei care a cuprins în aceste zile fabricile de bumbac și minele de cărbuni, ca și pe muncitorii agricoli zileri din Chandos ; dar, pentru un om care cugetă, un asemenea spectacol nu este nici pe departe atît de dureros ca acela al acestei filozofii brutale, nelegiuite a profitului și pierderii, al acestei înțelepciuni a vieții pe care o vedem proclamată pretutindeni, în ședințele senatului, în discuțiile din cluburi și în articolele de fond, de la amvoanele bisericilor și de la tribunele oratorilor ca pe o nouă evanghelie și ca fel de viață omenească cinstit englezească !"

„Am îndrăzneala să cred că, de la apariția societății omenești, niciodată soarta acestor milioane mute, sleite de muncă nu a fost atît de insuportabilă ca acum. Nu moartea — și nici chiar moartea prin înfometare — îl face pe om nefericit ; noi toți sîntem sortiți să murim, ultimul drum al vieții noastre îl facem pe carul de foc al durerii ; dar să trăiești în mizerie și să nu știi de ce, să muncești pe degeaba pînă la epuizare, să trăiești cu inima istovită și obosită și să fii totuși izolat, părăsit, înconjurat de un rece și universal *laissez faire*, să mori încetul cu încetul în decursul unei vieți întregi, întemnițat într-o nedreptate surdă, moartă, nesfîrșită, ca în blestematul pîntece al taurului lui Phalaris *, — aceasta este și va fi întotdeauna ceva insuportabil pentru toți oamenii creați de dumnezeu. Și ne mai mirăm că a putut avea loc revoluția franceză, «săptămîna cea mare» sau cartismul englez. Dacă ne gîndim bine, vremurile sînt într-adevăr nemaipomenite".

Dacă în asemenea vremuri nemaipomenite aristocrația se dovedește incapabilă să conducă treburile obștești, ea trebuie

* Tiran din antichitate vestit prin cruzimea sa. Se povestește despre el că a dat ordin să se construiască un taur de bronz în care erau arse victime omenești. — *Nota Trad.*

în mod necesar să fie izgonită. Aceasta este originea democrației.

„Ce extindere a căpătat încă de pe acum democrația, rapiditatea crescîndă, rău prevestitoare cu care păşeşte ea înainte, o poate constata oricine vrea să privească cu ochii deschişi un domeniu oarecare al relațiilor omeneşti. De la bubuitul bătăliilor lui Napoleon şi pînă la văicărelile la o adunare publică a unei comunități oarecare în St. Mary Axe, totul prevesteşte democrația".

Dar ce este, la urma urmei, democrația ?

„Nimic altceva decît lipsa unor oameni care ar putea să vă guverneze şi resemnarea față de această lipsă inevitabilă, încercarea de a o scoate la capăt şi fără ei. Nimeni nu te asupreşte ; eşti un alegător liber şi independent ; dar nu pune oare stăpînire pe tine această stupidă cană de porter * ? Nici unul dintre urmaşii lui Adam nu-ți poate porunci să vii sau să pleci, dar această stupidă cană, acest lichid amețitor *(heavy wet)*, poate face acest lucru şi îl face. Tu nu eşti iobagul lui Cerdic saxonul, ci al propriilor tale pofte animalice, şi mai vorbeşti de libertate ? Eşti un prost fără pereche !... Iluzia că libertatea omului constă în a-ți da votul în alegeri şi a spune : acum, că am o douăzeci miime dintr-un orator să mă reprezinte în instituția noastră națională de palavrageală, nu mă voi bucura oare de grația tuturor zeilor ? — Această iluzie este una dintre cele mai ridicole din lume. Iar libertatea răscumpărată prin aceea că vă izolați unii de alții şi că nu mai există nici o legătură între voi afară de banii peşin şi de registrele de contabilitate, — această libertate se va dovedi pînă la urmă, pentru milioanele de oameni ai muncii, libertatea de a muri de foame, iar pentru cei care lenevesc şi trîndăvesc cu miile sau de unul singur — libertatea de *a putrezi* de viu. Fraților, după secole de guvernare constituțională ştim încă prea puțin ce este libertate şi ce este sclavie. Dar democrația îşi va urma neabătut drumul ei ; milioanele de oameni ai muncii, dintr-o necesitate vitală, din dorința instinctivă, fierbinte de a avea o conducere, vor lepăda falsa conducere şi pentru o clipă vor spera că se vor putea lipsi de conducători ; dar numai pentru o clipă. Puteți înlătura jugul falşilor voştri superiori ; nu vă dojenesc pentru asta, ci vă compătimesc numai şi vă previn că, după ce acest lucru a fost făcut, rămîne încă nerezolvată problema cea mare : aceea de a găsi o conducere formată din adevărații voştri superiori".

„«Conducerea, sub forma în care există acum, e, desigur, destul de jalnică». În recenta comisie parlamentară pentru cercetarea fraudelor electorale, cele mai sănătoase şi mai practice capete au opinat, se pare, că corupția nu ar putea fi evitată şi că, de bine, de rău, trebuie să încercăm să ne descurcăm şi fără alegeri cinstite... Dar ce legislație poate da un parlament care se declară ales şi eligibil prin corupție ? Corupția înseamnă nu numai venalitate, ci şi necinste, înşelătorie nerușinată, insensibilitate totală față de minciună şi instigare la minciună. Dar în cazul acesta fiți barem sinceri, deschideți în Downing-Street un birou electoral cu un tarif special pentru fiecare oraş : atîta populație plătește atîta impozit pe venit, valoarea proprietății imobiliare ridicîndu-se la atît, alege doi deputați sau alege un deputat pentru cutare sumă de bani peşin : tariful pentru Ipswich

* — bere neagră, foarte tare. — *Nota Trad.*

atîtea mii de lire sterline, pentru Nottingham atîtea, — în felul acesta obţineţi în modul cel mai cinstit, prin cumpărare, ceea ce doriţi fără toate aceste mijloace necinstite, fără această neruşinare şi minciună !... Parlamentul se declară ales şi eligibil prin corupţie ! Dar ce va deveni un asemenea parlament ? Dacă nu-şi vîră Belial * şi Belzebut coada, un asemenea parlament se pregăteşte pentru noi bill-uri de reformă. Mai degrabă să încercăm cartismul sau orice alt sistem decît să fim mulţumiţi cu o asemenea situaţie ! Un parlament care îşi începe activitatea cu o minciună pe buze va trebui să se desfiinţeze el singur... În oricare zi, în oricare clipă poate să apară un cartist oarecare, un Cromwell oarecare înarmat, pentru a declara unui asemenea parlament : «Voi nu sînteţi un parlament. În numele atotputernicului, căraţi-vă !»".

Iată, după părerea lui Carlyle, situaţia Angliei : o aristocraţie funciară trîndavă, „care încă nu a învăţat nici măcar să stea liniştită şi cel puţin să nu mai fie o pacoste" ; o aristocraţie activă, cufundată în mamonism, care, în loc să fie o adunare de conducători ai muncii, de „comandanţi ai industriei", nu este decît o ceată de briganzi şi piraţi ai industriei ; un parlament ales prin corupţie ; o filozofie a vieţii redusă la simplă contemplare şi inactivitate, la principiul *laissez faire* ; o religie uzată, destrămată, o descompunere completă a tuturor intereselor general-umane ; o neîncredere generală în adevăr şi umanitate şi, ca urmare, o izolare generală a oamenilor recăzuţi în „singularitatea" lor „primară", o confuzie haotică, cumplită a tuturor relaţiilor de viaţă, războiul tuturor împotriva tuturor, moartea spirituală generală, lipsa de „suflet", adică de conştiinţă cu adevărat umană ; o clasă muncitoare disproporţionat de numeroasă, trăind într-o stare de silnicie şi mizerie insuportabilă, cuprinsă de o aprigă nemulţumire şi răzvrătire împotriva vechii orînduiri sociale şi, ca urmare, o democraţie ameninţătoare, nestăvilită în înaintarea ei ; peste tot haos, dezordine, anarhie, destrămarea vechilor legături sociale, peste tot un gol spiritual, lipsă de idei şi epuizare, — aceasta este situaţia Angliei. Pînă aici, în afară de unele expresii folosite de Carlyle şi care exprimă punctul lui de vedere personal, trebuie să fim întru totul de acord cu el. El a fost cel puţin singurul din clasa „respectabilă" care n-a închis ochii în faţa faptelor, singurul care a înţeles în mod just prezentul imediat, şi aceasta înseamnă, într-adevăr, infinit de mult pentru un englez „cult".

Care sînt însă perspectivele de viitor ? Situaţia nu va rămîne şi nu poate să rămînă aşa cum este. După cum am văzut, Carlyle — el însuşi o mărturiseşte — nu are o „pilulă

* — nume dat de evrei diavolului. — *Nota Trad.*

Morrison", un leac universal pentru vindecarea relelor sociale. Şi în această privinţă are dreptate. Orice filozofie socială, atîta timp cît mai proclamă două-trei teze drept concluzia ei finală, atîta timp cît prescrie pilule Morrison, este încă foarte departe de perfecţiune ; nu de simple concluzii, ci mai curînd de *studiu* avem atît de imperios nevoie ; concluziile nu înseamnă nimic fără dezvoltarea care a dus la ele — aceasta o ştim încă de la Hegel — şi concluziile sînt mai mult decît inutile dacă devin fixe în sine, dacă nu devin noi premise pentru dezvoltarea ulterioară. Însă concluziile trebuie să capete pentru un timp o formă precisă ; ele trebuie să termine în decursul evoluţiei lor cu imprecizia vagă şi să se cristalizeze în idei limpezi, şi, firește, la o naţiune atît de pur empirică — cum sînt englezii nu poate fi evitată forma „pilulelor Morrison". Însuşi Carlyle, deşi a învăţat multe lucruri de la germani şi s-a situat destul de departe de empirismul cras, ar avea la îndemînă cîteva asemenea pilule, dacă nu şi-ar face o idee atît de vagă şi de neclară despre viitor.

Acum, declară Carlyle, totul este inutil şi zadarnic atîta timp cît omenirea perseverează în ateismul ei, atîta timp cît ea nu şi-a redobîndit „sufletul". Nu în sensul că ar trebui restabilit vechiul catolicism în toată vigoarea şi vitalitatea sa sau că ar trebui menţinută măcar religia actuală, căci el ştie foarte bine că ritualurile, dogmele, litaniile şi tunetele de pe Sinai nu pot schimba lucrurile, că nici un fel de tunet de pe Sinai nu poate face adevărul mai adevărat şi nu poate inspira teamă unui om cu judecată, că religia fricii a fost de mult depăşită. Însă religia ca atare, spune el, trebuie restabilită, căci vedem noi înşine unde ne-au dus „două secole de guvernare ateistă" de la „binecuvîntata" restaurare a lui Carol al II-lea încoace, şi că încetul cu încetul va trebui să recunoaştem că acest ateism a început să se uzeze şi că a devenit răsuflat. Noi am văzut însă că la Carlyle ateismul înseamnă nu atît necredinţa într-un dumnezeu personal, cît necredinţa în esenţa intrinsecă a universului, în nemărginirea lui, necredinţa în raţiune, neîncredere în spirit şi în adevăr ; lupta lui nu este îndreptată împotriva necredinţei în revelaţia bibliei, ci împotriva „necredinţei celei mai îngrozitoare, a necredinţei în biblia istoriei mondiale". Aceasta este cartea veşnică a domnului, în care fiecare om, atîta timp cît sufletul şi lumina ochilor nu i s-au stins, poate citi cele scrise de degetul lui dumnezeu. A-ţi bate joc de aceasta înseamnă a da dovadă de o necredinţă fără seamăn, o necredinţă pe care

voi aţi pedepsi-o nu cu focul sau cu rugul, ci cu ordinul cel mai hotărît de a păstra tăcerea atîta timp cît nu vei putea spune ceva mai bun. Se cuvine oare ca tăcerea fericită să fie întreruptă prin larmă numai pentru a trîmbiţa asemenea nerozii? Dacă trecutul nu are în el o raţiune divină, ci doar o diabolică lipsă de raţiune, atunci el va dispărea pentru totdeauna, aşa că nu face să mai vorbiţi de el; nouă, ai căror părinţi au fost spînzuraţi, nu ne şade bine să flecărim despre funie! „Dar Anglia contemporană nu poate crede în istorie". Dintre lucrurile care ne înconjură, ochiul vede numai atît cît poate vedea potrivit capacităţii lui inerente. Un secol ateu nu poate să înţeleagă o epocă pătrunsă de spiritul divin. El vede în trecut (în evul mediu) doar zîzanii deşarte, domnia universală a forţei brutale şi nu vede că pînă la urmă puterea şi dreptul coincid; el vede numai prostie, iraţionalitate sălbatică, potrivită mai degrabă pentru un ospiciu de alienaţi decît pentru lumea umană. De unde rezultă, firește, că aceleaşi însuşiri continuă să domine şi în vremea noastră. Milioane de oameni întemniţaţi în bastilii, văduve irlandeze care trebuie să-şi dovedească apartenenţa lor la neamul omenesc cu ajutorul febrei tifoide, întotdeauna a fost aşa, dacă nu şi mai rău; ce pretenţii aveţi? Ce altceva a fost istoria decît exploatarea prostiei îndărătnice de către şarlatania victorioasă? În trecut nu a existat nici un dumnezeu, nu a existat nimic în afară de forţele mecanice şi idolii haotici, bestiali. Cum poate atunci bietul „istoriograf-filozof", căruia propriul său secol i se pare atît de uitat de dumnezeu, „să-l vadă pe dumnezeu în timpurile trecute"?

Dar chiar atît de uitat de dumnezeu nu este secolul nostru.

„Nu au răsunat oare în ultima vreme, chiar în biata noastră Europă fărîmiţată, glasuri ale luptătorilor pentru religie care au propovăduit o religie nouă şi în acelaşi timp cea mai veche, incontestabilă pentru inimile tuturor oamenilor? Cunosc pe unii dintre aceştia, care nu s-au crezut şi nici nu şi-au zis profeţi, dar în care au început cu adevărat să răsune iarăşi glasurile puternice ale inimii veşnice a naturii, suflete care vor fi respectate în veci de toţi aceia care au suflet. Revoluţia franceză este un fenomen; ca exponent spiritual şi completare a acestei revoluţii, poetul Goethe şi literatura germană, sînt pentru mine de asemenea un fenomen. Dacă vechea lume cu preocupări lumeşti sau practice a pierit în foc, nu constituie oare aceasta prevestirea şi zorile unei noi lumi spirituale, care dă naştere unor lumi mult mai nobile, mai vaste, mai noi, mai practice? Devine din nou posibilă, devine într-adevăr vizibilă pentru omul cel mai modern viaţa pătrunsă de spiritul de sacrificiu antic, de adevărul şi eroismul antic, fenomen care, deşi se desfăşoară cu toată liniştea, nu suferă comparaţie cu nici un altul! Se aud din nou acordurile unei melodii a sferelor străbă-

tînd jargonul nesfîrşit şi disonanţele a ceea ce poartă denumirea de literatură".

Goethe — iată profetul „religiei viitorului", iar cultul acestei religii este munca.

„Căci munca poartă pecetea unei nobleţi eterne, ba are chiar un caracter sacru. Şi oricît de posomorît ar fi un om, oricît şi-ar fi uitat el înalta sa menire, mai rămîne întotdeauna o speranţă atunci cînd el munceşte într-adevăr serios ; numai trîndăvia înseamnă deznădejde veşnică. Munca, oricît ar fi ea în slujba lui mamona, oricît de înjosită ar fi ea, rămîne totuşi o verigă de legătură între om şi natură ; dorinţa persistentă de a duce la capăt lucrul început apropie din ce în ce mai mult pe om de adevăr, de legile şi de poruncile naturii... Munca are o semnificaţie imensă ; prin muncă omul se desăvîrşeşte. Mlaştini pestilenţiale sînt secate, în locul lor apar ogoare îmbelşugate şi oraşe minunate, dar înainte de toate omul însuşi încetează de a mai fi o mlaştină pestilenţială şi un pustiu aducător de molime. Observaţi cum chiar muncile cele mai modeste umplu sufletul omului de o anumită armonie din momentul în care el se consacră muncii ! Îndoiala, dorinţa, necazul, neliniştea, supărarea şi chiar desperarea, toate acestea asediază ca nişte cerberi sufletul bietului ziler, ca şi al oricărui om, dar el se apucă curajos de munca sa şi ei se retrag mîrîind în vizuinile lor îndepărtate. Omul a devenit acum om ; în el ardoarea sfîntă a muncii este ca un foc purificator în care toată otrava şi chiar atmosfera cea mai pestilenţială se mistuie într-o flacără luminoasă, sfîntă... Binecuvîntat este cel ce şi-a găsit munca sa ; el nu are nevoie de altă binecuvîntare. El îşi are munca sa, are un scop în viaţă ; el l-a găsit, îl urmăreşte şi viaţa lui se scurge acum nestăvilit pe canalul săpat prin mocirla stătută a existenţei sale mizere, ducînd cu sine apa stătută de sub stufărişul cel mai îndepărtat şi transformînd mlaştina cea mai pestilenţială într-o cîmpie verde, roditoare. Munca înseamnă viaţă ; în fond, tu nu ai alte cunoştinţe decît cele dobîndite prin muncă ; tot restul este ipoteză, material pentru discuţii scolastice între oameni cu capul în nori, scufundări în interminabile vîrtejuri logice, pînă ce totul este încercat în practică şi fixat. Îndoielile de orice fel pot fi soluţionate numai prin activitate... Călugării vechi aveau o zicală minunată : *laborare* est *orare*, munca înseamnă un cult. Mai veche decît orice evanghelie propovăduită a fost această evanghelie nepropovăduită, neexprimată, dar veşnică şi inalterabilă : munceşte şi găseşte-ţi satisfacţia în muncă. Oare, omule, în fundul inimii tale nu sălăşluieşte un spirit de o rînduială activă, o putere de muncă care arde ca un foc mocnit şi care te frige şi nu-ţi dă pace pînă ce nu o desfăşori, pînă ce nu o înscrii în fapte acolo unde te afli ? Tot ceea ce este neorînduit, haotic trebuie să orînduieşti, să reglementezi, să desţeleneşti, să-ţi supui şi să sileşti să-ţi aducă roade. Oriunde găseşti neorînduială se află duşmanul tău din totdeauna ; atacă-l numaidecît, înfrînge-l, smulge-l din domnia haosului, supune-l dominaţiei tale, dominaţiei inteligenţei şi dumnezeirii ! Dar înainte de toate îţi spun : acolo unde dai peste ignoranţă, prostie, abrutizare, atacă-le, loveşte-le în mod înţelept, fără răgaz, nu-ţi afla odihna atîta timp cît trăieşti tu şi cît trăiesc şi ele, loveşte, loveşte, în numele lui dumnezeu, loveşte ! Acţionează cît timp mai e ziuă ; căci vine noaptea, cînd nimeni nu poate lucra. — Orice muncă adevărată este sfîntă ; ea înseamnă sudoarea feţei tale, sudoarea creierului şi a inimii ; ea cuprinde şi calculele unui Kepler şi meditaţiile unui Newton; toate ştiinţele, toate cîntecele închinate eroilor care au răsunat vreodată, fiecare faptă

eroică, fiecare martiriu, pînă şi acea «agonie a sudorii însîngerate» pe care toţi oamenii au numit-o divină. Dacă acesta nu este un cult, atunci ducă-se dracului orice cult ! Cine eşti tu care te plîngi de viaţa ta de muncă amară ? Nu te plînge, cerul este sever faţă de tine, dar nu răuvoitor ; el este ca o mamă nobilă, ca acea mamă spartană care, dînd fiului ei scutul, i-a spus : cu scutul sau pe scut ! Nu te plînge : nici spartanii nu se plîngeau... *Un singur* monstru există în lume : leneşul. Ce altceva înseamnă religia lui decît că natura este o fantomă, dumnezeu o minciună, iar omul şi viaţa lui de asemenea o minciună" ?

Dar şi munca este atrasă în vîltoarea sălbatică a dezordinii şi a haosului ; principiul purificării, luminării, dezvoltării a căzut victimă rătăcirii, confuziei şi întunericului. Aceasta ne duce la problema principală, propriu-zisă, la problema viitorului muncii.

„Ce fel de muncă o mai fi şi aceea pe care prietenii noştri de pe continent, care o caută cam de mult timp bîjbîind prin întuneric, o numesc «organizarea muncii» ? Această chestiune trebuie luată din mîinile unor oameni fără răspundere şi fără raţiune şi încredinţată unor oameni capabili, înţelepţi şi harnici ; acest lucru trebuie început de îndată, trebuie pus în practică şi înfăptuit, dacă Europa — sau cel puţin Anglia — mai vrea să rămînă mult timp locuibilă. Desigur, ajunge să privim la nobilii noştri prinţi făuritori ai «legii cerealelor» sau la prinţii noştri clericali şi păstori de suflete «cu un venit anual de cel puţin 4.500 de lire sterline», pentru ca speranţele noastre să se cam potolească. Dar curaj ! Mai există încă oameni cumsecade în Anglia. Neîmblînzite lord industrial, oare în tine nu mai există nici o speranţă ? Pînă acum ai fost un pirat ; dar îndărătul acestei frunţi grave, în această inimă neîmblînzită care a putut învinge bumbacul, nu există oare şi posibilitatea altor victorii, de zece ori mai nobile ?" — „Priviţi în jurul vostru. Toate armatele voastre uriaşe au fost cuprinse de răzvrătire, de zăpăceală, în rîndurile lor se manifestă delăsarea ; ele se află în ajunul pieirii în flăcări, în pragul nebuniei ! Ele nu vor să mai mărşăluiască, nu mai vor să se supună principiului cererii şi ofertei pentru şase pence pe zi ; ele nu mai vor să facă acest lucru şi au tot dreptul să n-o facă. Ele au fost împinse aproape pînă în prăpastia nebuniei ; fiţi voi mai cu judecată. Aceşti oameni nu vor mai mărşălui ca o gloată dezordonată şi care la rîndul ei provoacă dezordinea, ci ca o masă închegată, organizată, avînd în fruntea ei adevăraţi conducători. Toate interesele omeneşti, toate acţiunile comune au avut nevoie — pe o anumită treaptă de dezvoltare — de organizare, şi acum munca, cel mai important dintre toate interesele omeneşti, cere şi ea organizare".

Pentru a înfăptui această organizare, pentru a pune în locul falsei conduceri o conducere adevărată şi un guvern adevărat, Carlyle proclamă necesitatea unei „adevărate aristocraţii", a unui „cult al eroilor", şi pune ca o a doua mare problemă cerinţa de a găsi pe aceşti ἄριστοι, pe cei mai buni, sub conducerea cărora „democraţia inevitabilă să fie îmbinată cu suveranitatea necesară".

Din aceste extrase reiese destul de clar punctul de vedere al lui Carlyle. Întregul său mod de a gîndi este, în esenţă,

panteist, şi anume german-panteist. Englezii sînt străini de panteism, ei cunosc doar scepticismul ; rezultatul oricărei gîndiri filozofice engleze este neîncrederea în raţiune, recunoaşterea incapacităţii de a rezolva contradicţiile la care se ajunge în cele din urmă ; de aici rezultă pe de o parte întoarcerea la credinţă, iar pe de altă parte acceptarea practicii pure fără cel mai mic interes pentru metafizică etc. De aceea Carlyle, cu panteismul său care se trage din literatura germană, reprezintă de asemenea un „fenomen" în Anglia, şi anume un fenomen destul de ciudat pentru englezii practici şi sceptici. Oamenii îl privesc cu mirare ; vorbesc de „misticism german", de engleză stîlcită ; alţii afirmă că există totuşi un tîlc în ceea ce spune el, că engleza lui este, desigur, neobişnuită, însă frumoasă, că ar fi un profet etc., dar nimeni nu prea ştie ce concluzie să tragă din toate acestea.

Pentru noi, germanii, care cunoaştem premisele punctului de vedere al lui Carlyle, chestiunea este destul de clară. Rămăşiţe de romantism tori şi de concepţii umanitariste din lectura operelor lui Goethe, pe de o parte, Anglia sceptic-empirică, pe de altă parte, — aceşti factori sînt suficienţi pentru a deduce din ei întreaga concepţie despre lume a lui Carlyle. Ca toţi panteiştii, Carlyle încă n-a depăşit contradicţia, şi dualismul lui este cu atît mai grav cu cît el cunoaşte, ce-i drept, literatura germană, dar nu cunoaşte şi completarea ei necesară: filozofia germană ; de aceea toate concepţiile lui sînt nemijlocite, intuitive, mai mult schellingiene decît hegeliene. Cu Schelling, adică cu Schelling cel vechi, nu cu acela din perioada revelaţiei, Carlyle are într-adevăr multe puncte comune ; cu Strauss, a cărui concepţie este de asemenea panteistă, el are comun „cultul eroilor" sau „cultul geniului".

În ultimul timp, critica panteismului a fost atît de cuprinzător expusă în Germania, încît nu prea mai rămîne mult de adăugat. Tezele lui Feuerbach din „Anekdota" [189] şi scrierile lui B. Bauer cuprind tot ce se referă la această problemă. De aceea ne vom putea mărgini să tragem pur şi simplu concluziile care decurg din punctul de vedere al lui Carlyle şi să arătăm că el reprezintă în fond numai o treaptă premergătoare a punctului de vedere al revistei noastre.

Carlyle deplînge lipsa de conţinut şi goliciunea epocii noastre, putreziciunea internă a tuturor instituţiilor sociale. Plîngerea aceasta este întemeiată, dar numai prin plîngeri nu se rezolvă lucruri ; pentru a remedia răul trebuie cercetată cauza lui ; şi dacă Carlyle ar fi procedat astfel, ar fi găsit

că această confuzie şi goliciune, această „lipsă de suflet", această necredinţă şi acest „ateism" îşi au temeiul chiar în religie. Religia reprezintă, prin însăşi esenţa ei, golirea omului şi a naturii de orice conţinut, trecerea acestui conţinut asupra fantomei unui dumnezeu transcendent, care, la rîndul său, acordă apoi, prin graţia sa, omului şi naturii cîte ceva din prisosul său. Atîta timp cît credinţa în această fantomă transcendentă este încă puternică şi vie, omul mai reuşeşte, măcar pe această cale ocolită, să capete un oarecare conţinut. În felul acesta, credinţa puternică a evului mediu a conferit, fără îndoială, întregii epoci o energie considerabilă, însă o energie care nu venea din afară, ci sălăşluia în însăşi natura umană, chiar dacă încă inconştientă, nedezvoltată. Cu timpul credinţa a slăbit, religia s-a destrămat în faţa culturii în ascensiune, dar omul încă nu înţelegea că a adorat şi a idolatrizat fiinţa sa proprie, luînd-o drept o fiinţă străină. În această stare inconştientă şi în acelaşi timp lipsită de credinţă, omul nu poate avea un conţinut, el *trebuie* să piardă încrederea în adevăr, raţiune şi natură, iar această goliciune şi lipsă de conţinut, această neîncredere în realităţile veşnice ale universului vor dura atîta timp cît omenirea nu va înţelege că fiinţa pe care a venerat-o ca pe un dumnezeu nu era decît propria ei fiinţă pînă atunci necunoscută ei, atîta timp cît... dar de ce să-l copiez pe Feuerbach ?

Goliciunea a existat de mult în lume, căci religia este actul golirii de sine a omului ; şi vă miraţi că acum, cînd purpura care o acoperea a pălit, cînd negura care o învăluia s-a risipit, că acum — spre spaima voastră — ea iese la iveală ?

Mai departe, aşa cum rezultă în mod nemijlocit din cele ce preced, Carlyle acuză secolul de ipocrizie şi de minciună. Desigur, goliciunea şi atrofierea trebuie deghizate bine şi trebuie să capete un aspect viguros cu ajutorul a tot felul de veşminte puse pe malacovuri şi balene ! Şi noi atacăm ipocrizia actualei orînduiri creştine a lumii ; lupta împotriva ei, eliberarea noastră şi a lumii de această ipocrizie constituie, la urma urmei, unica noastră preocupare ; dar întrucît am ajuns la înţelegerea acestei ipocrizii datorită dezvoltării filozofiei şi întrucît ducem această luptă în mod ştiinţific, pentru noi esenţa acestei ipocrizii nu mai este atît de străină şi de neînţeles ca pentru Carlyle. Noi atribuim această ipocrizie tot religiei, al cărei prim cuvînt este o minciună, căci nu începe oare religia prin aceea că ne prezintă ceva omenesc şi afirmă apoi că ar fi ceva supraomenesc, divin ? Dar cum noi

ştim că toată această minciună şi imoralitate izvorăsc din religie, că ipocrizia religioasă, teologia, este prototipul tuturor celorlalte minciuni şi ipocrizii, sîntem îndreptăţiţi să extindem denumirea de teologie asupra întregului neadevăr şi a întregii ipocrizii a epocii noastre, aşa cum au făcut-o pentru prima oară Feuerbach şi B. Bauer. Carlyle ar face bine să citească scrierile lor dacă doreşte să afle de unde provine imoralitatea care învenineză toate relaţiile noastre.

Ni se spune că trebuie înfiinţată o religie nouă, un cult panteist al eroilor, un cult al muncii, sau că trebuie să ne aşteptăm la apariţia unei asemenea religii! Dar aşa ceva este imposibil; toate posibilităţile religiei sînt epuizate; după creştinism, după religia absolută, adică abstractă, după „religia ca atare", nu mai poate să apară nici o altă formă de religie. Însuşi Carlyle recunoaşte că creştinismul catolic, protestant sau oricare altul merge în mod inevitabil spre pieire; dacă ar cunoaşte natura creştinismului, el ar înţelege că după el nu mai este posibilă nici o altă religie. Nici chiar panteismul! Panteismul însuşi este o consecinţă a creştinismului, inseparabilă de premisa lui, — cel puţin panteismul modern, al lui Spinoza, Schelling, Hegel şi chiar acela al lui Carlyle. Şi de data asta Feuerbach mă scuteşte de osteneala de a aduce dovezi pentru susţinerea acestei teze.

După cum am spus, şi pe noi ne frămîntă lupta împotriva inconsistenţei, a goliciunii interioare, a morţii spirituale, a neadevărului care stă la baza secolului; împotriva tuturor acestora noi ducem o luptă pe viaţă şi pe moarte, la fel ca şi Carlyle, dar noi avem mult mai multe şanse de succes decît el, deoarece ştim ce vrem. Vrem să punem capăt ateismului înfăţişat de Carlyle, vrem să redăm omului conţinutul pe care l-a pierdut datorită religiei, nu un conţinut divin, ci unul uman, şi redarea acestui conţinut se reduce la simpla trezire a conştiinţei de sine. Noi vrem să înlăturăm tot ce se proclamă supranatural şi supraumân, şi să îndepărtăm prin aceasta falsitatea, căci pretenţia umanului şi a naturalului de a fi supraumân, supranatural stă la rădăcina tuturor neadevărurilor şi a minciunilor. De aceea am declarat război odată pentru totdeauna atît religiei cît şi reprezentărilor religioase, şi prea puţin ne pasă dacă ni se spune ateişti sau altfel. Dar dacă definiţia panteistă a ateismului, dată de Carlyle, ar fi justă, atunci nu noi, ci adversarii noştri creştini ar fi adevăraţii ateişti. Nouă nici nu ne trece prin cap să atacăm „realităţile veşnice intrinseci ale universului"; dimpotrivă, abia noi

le-am fundamentat cu adevărat, dovedind veșnicia lor și punîndu-le la adăpost de samavolnicia atotputernică a unui dumnezeu în contradicție cu sine însuși. Nouă nici nu ne trece prin cap să declarăm că „lumea, omul și viața lui sînt o minciună" ; dimpotrivă, această imoralitate o comit adversarii noștri creștini cînd consideră că lumea și omul depind de îndurarea unui dumnezeu care în realitate a fost construit doar prin oglindirea omului în materia haotică a propriei sale conștiințe nedezvoltate. Și nici nu ne trece prin cap să ne îndoim sau să disprețuim „revelația istoriei" ; istoria reprezintă pentru noi totul, și noi o prețuim mai mult decît a prețuit-o oricare alt curent filozofic anterior, mai mult chiar decît Hegel, căruia trebuia să-i servească în fond tot numai ca verificare pentru construcțiile lui logice.

Disprețul față de istorie, desconsiderarea dezvoltării omenirii este pe de-a-ntregul apanajul celeilalte părți ; și tot creștinii sînt aceia care, ticluind o „istorie a împărăției domnului" aparte, contestă adevăratei istorii orice realitate lăuntrică, revendicînd această calitate numai pentru istoria lor transcendentă abstractă și pe deasupra inventată ; susținînd că neamul omenesc își atinge desăvîrșirea în Hristos, ei atribuie istoriei un țel final fictiv și-i întrerup cursul la jumătatea ei, pentru a fi apoi nevoiți — dacă n-ar fi decît de dragul consecvenței — să declare următoarele optsprezece secole drept o inepție și o totală lipsă de conținut. *Noi* cerem să i se redea istoriei conținutul ei ; dar în istorie noi nu vedem revelația lui „dumnezeu", ci a omului, și numai a omului. Pentru a întrezări măreția ființei omenești, pentru a înțelege dezvoltarea speciei în istorie, progresul ei nestăvilit, victoria ei întotdeauna certă asupra lipsei de rațiune a individului izolat, biruirea a tot ce pare supraomenesc, lupta ei dîrză, dar plină de succes, cu natura, pînă la dobîndirea, în cele din urmă, a conștiinței de sine omenești, libere, pînă la înțelegerea limpede a unității dintre om și natură și pînă la crearea liberă, prin proprie activitate, a unei lumi noi, bazate pe raporturi de viață pur omenești, morale, — pentru a înțelege toate acestea în toată măreția lor, noi nu avem nevoie să invocăm mai întîi abstracția unui „dumnezeu" și să-i atribuim tot ce este frumos, măreț, sublim și cu adevărat omenesc ; noi nu avem nevoie de această cale ocolită, nu avem nevoie să punem mai întîi pecetea „divinului" pe tot ceea ce este cu adevărat omenesc pentru a fi siguri de măreția și splendoarea lui. Dimpotrivă, cu cît ceva este „mai divin", cu alte cuvinte

mai puțin omenesc, cu atît îl vom putea admira mai puțin. Numai originea *umană* a conținutului tuturor religiilor le mai conferă din cînd în cînd un oarecare drept la respect; numai conștiința că pînă și superstiția cea mai absurdă conține în fond însușiri eterne ale esenței omenești, chiar dacă într-o formă atît de denaturată și de schimonosită, — numai această conștiință face ca istoria religiei, în special a perioadei evului mediu să nu fie în total condamnată și dată *pe veci* uitării, căci altminteri aceasta ar fi trebuit, desigur, să fie soarta acestei istorii „divine". Și cu cît este mai „divină" (gottvoll) *, cu atît este ea mai *lipsită* de omenie, mai animalică; în orice caz „divinul" ev mediu a produs desăvîrșirea bestialității omenești, iobăgia, *jus primae noctis* ** etc. Necredința (Gott*losigkeit)* secolului nostru, pe care o deplînge atît de mult Carlyle, rezidă tocmai în *conținutul* ei divin (Gotter*fülltheit)* ***. În felul acesta devine limpede de ce am spus mai sus că omul este dezlegarea enigmei sfinxului. Pînă acum întrebarea suna totdeauna astfel: ce este dumnezeu? — și filozofia germană a răspuns: dumnezeu este omul. Omul trebuie numai să se cunoască pe sine însuși, să raporteze toate relațiile de viață la sine însuși, să le aprecieze potrivit ființei sale, să rînduiască lumea cu adevărat omenește potrivit cerințelor naturii sale, și atunci el va fi dezlegat enigma timpului nostru. Nu pe tărîmurile fantomatice ale lumii de apoi, nu în afara timpului și a spațiului, nu într-un „dumnezeu" imanent lumii sau opus ei poate fi găsit adevărul, ci mult mai aproape, în însăși inima omului. Esența proprie a omului este mult mai măreață și mai sublimă decît esența închipuită a tuturor „zeilor" posibili, care oricum nu reprezintă nimic altceva decît chipul mai mult sau mai puțin neclar și deformat al omului. Dacă, prin urmare, Carlyle repetă, după Ben Jonson, că omul și-a pierdut sufletul și începe acum să-și dea seama de lipsa lui, mai just ar fi să se spună: omul și-a pierdut în religie propria sa esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa și observă acum — cînd, datorită progresului istoriei, religia a început să se clatine — goliciunea și dezechilibrul său. Pentru el nu există însă altă scăpare și el nu-și poate recăpăta

---

* — gottvoll = plin de dumnezeu; Gottlosigkeit = lipsit de dumnezeu. — *Nota Trad.*

** — dreptul primei nopți. — *Nota Trad.*

*** — Gotterfülltheit = literal, plin de dumnezeu. — *Nota Trad.*

altfel umanitatea, esenţa decît dacă se va elibera definitiv de toate reprezentările religioase şi se va întoarce în mod hotărît, sincer nu la „dumnezeu", ci la sine însuşi.

Toate acestea le găsim şi la Goethe, „profetul", şi cine are ochi de văzut le poate citi în scrierile lui. Lui Goethe nu-i plăcea să aibă de-a face cu „dumnezeu" ; cuvîntul acesta îl făcea să se simtă prost ; numai în domeniul omenescului se simţea în elementul lui, şi tocmai în acest omenesc, în această emancipare a artei de cătuşele religiei constă măreţia lui Goethe. În această privinţă nu se pot compara cu el nici scriitorii antici şi nici Shakespeare. Însă acest omenesc desăvîrşit, această depăşire a dualismului religios poate fi înţeleasă în întreaga ei semnificaţie istorică numai de acela căruia nu-i este străină cealaltă latură a dezvoltării poporului german — filozofia. Ceea ce Goethe putea să exprime doar nemijlocit — adică, într-un anumit sens, într-adevăr „profetic" — a fost dezvoltat şi fundamentat de filozofia germană modernă. La Carlyle există de asemenea premise care în mod logic trebuie să ducă la punctul de vedere expus mai sus. Însuşi panteismul nu este altceva decît ultima treaptă care precede concepţia omenească liberă despre lume. Istoria, pe care Carlyle o înfăţişează ca „revelaţia" propriu-zisă, conţine în sine numai omenescul, şi numai printr-un act de silnicie conţinutul ei poate fi sustras umanităţii şi pus pe socoteala unui „dumnezeu". Tot astfel munca, activitatea liberă, în care Carlyle vede de asemenea un „cult", este o chestiune pur omenească, care nu poate fi legată de „dumnezeu" decît în mod forţat. De ce să fie împins mereu pe primul plan un cuvînt care exprimă, în cazul *cel mai bun,* numai infinitul nedefinitului şi care pe deasupra mai menţine şi aparenţa dualismului, un cuvînt care este în sine proclamarea nimicniciei naturii şi a omenirii ?

Acestea sînt concluziile noastre în ceea ce priveşte latura lăuntrică religioasă a punctului de vedere al lui Carlyle. De aici decurge în mod direct aprecierea noastră asupra laturii lui exterioare social-politice ; Carlyle este încă destul de religios pentru a rămîne neliber ; panteismul recunoaşte totuşi că există ceva mai măreţ decît omul ca atare. De aici cerinţa de a avea o „adevărată aristocraţie", de a avea „eroi", ca şi cum aceşti eroi ar putea fi, în cazul cel mai bun, altceva decît nişte *oameni.* Dacă el l-ar fi înţeles pe om ca om, în toată nemărginirea lui, nu s-ar fi gîndit să dividă omenirea în două

grupuri : oi și capre, guvernanți și guvernați, aristocrație și plebe, domni și prostime ; atunci el ar fi găsit adevărata menire socială a talentului nu în a guverna prin violență, ci în a-i stimula pe ceilalți și în a merge în fruntea lor. Talentul trebuie să convingă masa de adevărul ideilor sale, și atunci nu va mai avea să se îngrijească de aplicarea lor în practică, întrucît aceasta se va efectua de la sine. Omenirea nu trece, desigur, prin faza democrației pentru a ajunge în cele din urmă acolo de unde a pornit. — De altfel, cele spuse de Carlyle despre democrație lasă foarte puțin de dorit, cu excepția lipsei de claritate menționate de noi cu privire la țelul și scopul democrației moderne. Democrația reprezintă, ce-i drept, numai o treaptă de trecere, dar nu spre o aristocrație nouă, mai bună, ci spre libertatea adevărată a omului ; după cum și necredința secolului va duce, în cele din urmă, la emanciparea totală de tot ceea ce este religios, supraomenesc și supranatural, iar nu la restaurarea lui.

Carlyle recunoaște caracterul nesatisfăcător al „concurenței", al „cererii și ofertei", al „slujirii lui mamona" etc., și este departe de a recunoaște îndreptățirea absolută a proprietății funciare. De ce nu a tras atunci din toate aceste premise concluzia firească : de ce nu s-a lepădat de proprietate în genere ? Cum vrea el să stîrpească „concurența", „cererea și oferta", slujirea lui mamona etc. atîta timp cît rădăcina acestora — proprietatea privată — persistă încă ? „Organizarea muncii" nu ajută la nimic în cazul de față ; ea nici nu poate fi înfăptuită fără o anumită identitate de interese. De ce să nu fii consecvent pînă la capăt și să proclami identitatea de interese drept singura stare cu adevărat omenească și să pui astfel capăt tuturor dificultăților, să termini o dată cu această imprecizie și lipsă de claritate ?

În toate rapsodiile sale, Carlyle nu spune nici un cuvînt despre socialiștii englezi. Atîta timp cît se menține pe punctul său de vedere actual — care, cu toate că a luat-o cu mult înainte concepțiilor majorității englezilor culți, este totuși un punct de vedere abstract-teoretic —, se înțelege că nu va putea niciodată să se apropie prea mult de năzuințele lor. Socialiștii englezi sînt niște oameni pur practici și de aceea propun măsuri ca, de pildă, întemeierea de colonii în țară [190] etc., ceva în genul pilulelor Morrison ; filozofia lor este tipic englezească, sceptică, cu alte cuvinte ei au pierdut încrederea în teorie, iar în practică sînt adepți ai materialis-

mului, pe care se bazează întregul lor sistem social. Toate acestea nu prea sînt pe placul lui Carlyle ; dar el este tot atît de unilateral ca și ei. Și socialiștii, și Carlyle au biruit contradicția numai *în limitele* contradicției ; socialiștii în cadrul practicii, Carlyle în cadrul teoriei, dar și aici numai în mod nemijlocit, în timp ce socialiștii au biruit contradicția practică în mod hotărît și numai cu ajutorul gîndirii. Socialiștii rămîn încă englezi tocmai acolo unde ar trebui să fie numai oameni ; din doctrinele filozofice ale continentului ei cunosc numai materialismul, nu și filozofia germană ; în aceasta constă lipsa lor și ei ajută în mod direct la remedierea acestei lipse prin faptul că acționează pentru lichidarea deosebirilor naționale. Nici nu trebuie să ne grăbim atîta să le impunem filozofia germană ; ei vor ajunge și singuri la această filozofie, care acum le-ar fi de prea puțin folos. În orice caz, socialiștii sînt singurul partid din Anglia care are un viitor, oricît de slab ar fi în raport cu alte partide. Democrația, cartismul trebuie să biruie în scurt timp, și atunci masa muncitorilor englezi va trebui să aleagă : ori moartea prin înfometare, ori socialismul.

Pentru Carlyle și modul lui de a gîndi, necunoașterea filozofiei germane nu este lipsită de importanță. În fond, el este un adept al teoriei germane, însă în același timp, datorită naționalității sale, înclină spre empirism ; el este prizonierul unei contradicții flagrante, pe care o poate rezolva numai prin dezvoltarea punctului de vedere teoretic german pînă la ultima lui consecință, pînă la completa sa conciliere cu empirismul. Pentru a ieși din contradicția în care se găsește, Carlyle nu mai are de făcut decît *un singur* pas, însă un pas greu, cum a arătat întreaga experiență a Germaniei. E de dorit ca el să facă acest pas, și deși nu mai este tînăr, Carlyle este, fără îndoială, capabil să-l facă, căci progresul pe care-l dovedește ultima lui carte ne arată că evoluția lui nu s-a terminat încă [191].

Iată de ce cartea lui Carlyle merită de o mie de ori mai mult să fie tradusă în limba germană decît toată droaia de romane englezești care sînt importate zilnic și în fiecare ceas în Germania, și eu nu pot decît să recomand traducerea ei. Dar nu cumva să se apuce de treaba asta traducătorii noștri de duzină ! Carlyle scrie într-o limbă aparte, și un traducător care nu posedă temienic limba engleză și nu înțelege aluziile la situația din Anglia ar fi expus să facă greșelile cele mai ridicole...

După această introducere oarecum generală, intenționez ca în numerele viitoare ale acestei reviste să mă ocup mai îndeaproape de situația din Anglia și de ceea ce constituie miezul ei, și anume de situația clasei muncitoare. Situația Angliei prezintă o importanță imensă pentru istorie și pentru toate celelalte țări, întrucît sub raportul social Anglia se află fără doar și poate cu mult înaintea tuturor celorlalte țări.

F. Engels

Scris în ianuarie 1844
„Analele germano-franceze", 1844

[Friedrich Engels]

Situaţia Angliei

I

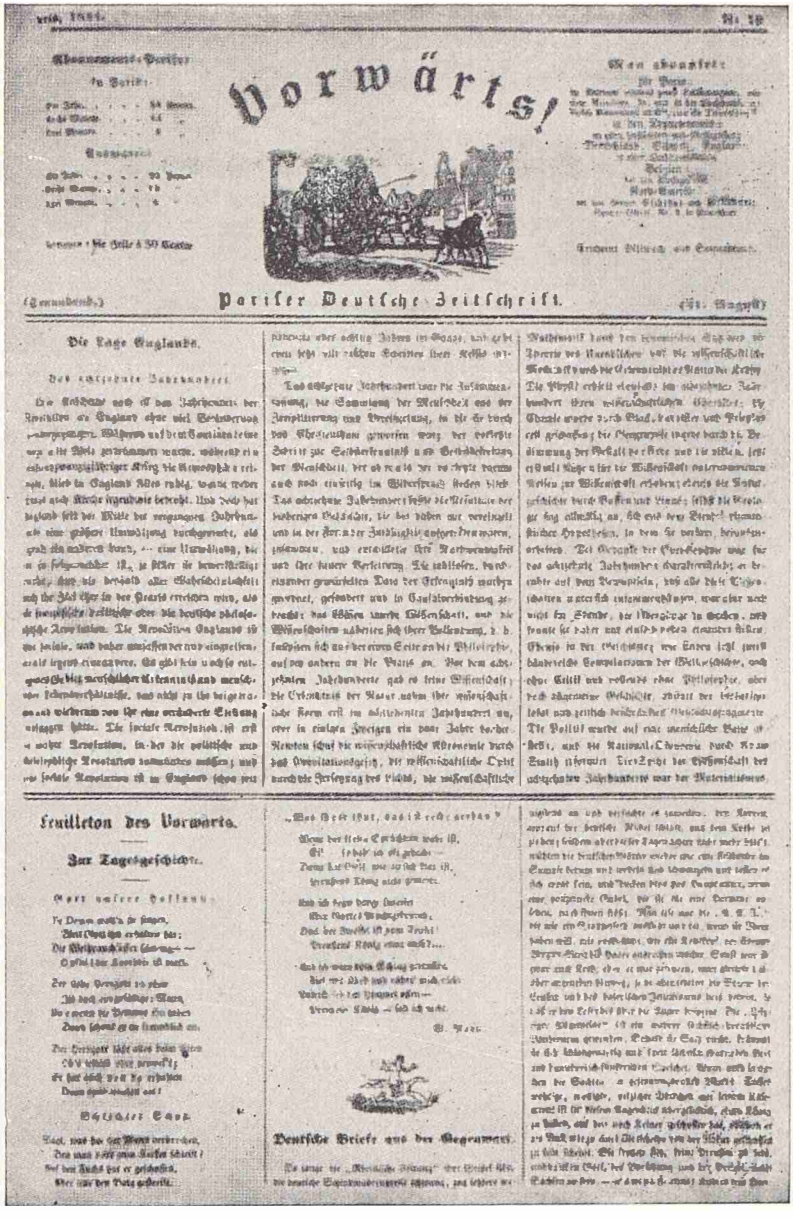
Secolul al XVIII-lea

[„Vorwärts !" nr. 70 din 31 august 1844]

La prima vedere s-ar părea că secolul revoluţiei a trecut fără prea multe transformări pentru Anglia. În timp ce pe continent întreaga lume veche se prăbuşea, în timp ce un război de 25 de ani curăţa atmosfera, în Anglia totul rămînea liniştit, şi nici statul, nici biserica nu erau cîtuşi de puţin ameninţate. Şi totuşi, începînd de la mijlocul secolului trecut, în Anglia s-a produs o revoluţie mai însemnată decît în oricare altă ţară, o revoluţie cu atît mai bogată în consecinţe cu cît a fost înfăptuită mai pe tăcute şi care de aceea, după toate probabilităţile, îşi va atinge mai curînd scopul ei practic decît revoluţia politică din Franţa sau cea filozofică din Germania. În Anglia are loc o revoluţie socială, deci o revoluţie mai cuprinzătoare, mai profundă şi mai eficace decît oricare alta. Nu există domeniu, fie el cît de îndepărtat, al cunoaşterii umane şi al raporturilor de viaţă umane care să nu fi contribuit la această revoluţie şi care, la rîndul său, să nu fi suferit vreo schimbare sub influenţa ei. Revoluţia socială este adevărata revoluţie la care trebuie să ducă revoluţia politică şi cea filozofică ; şi o asemenea revoluţie socială se înfăptuieşte în Anglia de şaptezeci sau optzeci de ani încoace, iar în momentul de faţă se îndreaptă cu paşi repezi spre criza ei.

Secolul al XVIII-lea a însemnat unificarea, concentrarea omenirii din starea de fărîmiţare şi de răzleţire în care o aruncase creştinismul ; el a reprezentat penultimul pas spre cunoaşterea de sine şi autoeliberarea omenirii, dar, tocmai pentru că era penultimul, el a continuat să rămînă unilateral, împotmolit în contradicţii. Secolul al XVIII-lea a înmănuncheat rezultatele istoriei anterioare, care pînă atunci apăruseră doar izolat şi în mod întîmplător, şi a arătat necesitatea şi înlăn-

ţuirea lor lăuntrică. Nenumăratele date haotice ale cunoaşterii au fost puse în ordine, sortate şi puse în legătură cauzală ; cunoştinţa a devenit ştiinţă, iar ştiinţele s-au apropiat de desăvîrşirea lor, adică au fost legate, pe de o parte, de filozofie, iar pe de altă parte de practică. Pînă în secolul al XVIII-lea nu a existat ştiinţă ; cunoaşterea naturii a căpătat o formă ştiinţifică abia în secolul al XVIII-lea sau, în unele ramuri, cu cîţiva ani înainte. Newton a creat, prin legea gravitaţiei — astronomia ştiinţifică, prin descompunerea luminii — optica ştiinţifică, prin teorema binomului şi teoria infinitului — matematica ştiinţifică, iar prin cunoaşterea naturii forţelor — mecanica ştiinţifică. Fizica de asemenea şi-a căpătat caracterul ei ştiinţific în secolul al XVIII-lea ; chimia a fost abia creată de către Black, Lavoisier şi Priestley [192] ; geografia a fost ridicată la rangul de ştiinţă prin determinarea formei pămîntului şi prin numeroasele călătorii întreprinse, care abia acum foloseau ştiinţei ; la fel şi istoria naturală a devenit ştiinţă datorită lui Buffon şi Linné ; chiar şi geologia a început să se desprindă treptat din reţeaua ipotezelor fantastice în care se înfundase. Ideea enciclopediei a fost caracteristică pentru secolul al XVIII-lea ; ea se baza pe conştiinţa că toate aceste ştiinţe sînt legate între ele, dar nu era încă în stare să realizeze trecerile de la o ştiinţă la alta şi de aceea nu putea decît să le pună pur şi simplu una alături de alta. La fel şi în istorie ; întîlnim acum pentru prima dată compilaţii de istorie universală în mai multe volume, care sînt încă necritice şi cu totul lipsite de filozofie, dar oferă totuşi o istorie generală în locul fragmentelor de istorie limitate în loc şi timp de pînă acum. Politica a fost pusă pe o bază umană, iar economia politică a fost reformată de către Adam Smith. Încununarea ştiinţei secolului al XVIII-lea a fost materialismul — primul sistem de filozofie a naturii şi consecinţa procesului de perfecţionare a ştiinţelor naturii de care am vorbit mai înainte. Lupta împotriva subiectivităţii abstracte a creştinismului a împins filozofia secolului al XVIII-lea la extrema opusă, deopotrivă de unilaterală ; subiectivităţii i-a fost opusă obiectivitatea, spiritului — natura, spiritualismului — materialismul, singularităţii abstracte — generalul abstract, substanţa. Secolul al XVIII-lea a însemnat reînvierea spiritului antic în opoziţie cu cel creştin ; materialismul şi republica — filozofia şi politica lumii vechi — au renăscut, iar francezii, reprezentanţii principiului antic *în sînul* creştinismului, au preluat pentru o bucată de vreme iniţiativa istoriei.



Vorwärts!

Pariser Deutsche Zeitschrift.

Die Lage Englands.

Das achtzehnte Jahrhundert.

Prima pagină a ziarului „Vorwärts !" nr. 70 din 31 august 1844 cu începutul articolului „Situația Angliei. Secolul al XVIII-lea" de Friedrich Engels

Secolul al XVIII-lea nu a rezolvat, prin urmare, marea opoziţie care a fost de la bun început obiectul istoriei şi a cărei dezvoltare constituie istoria, şi anume opoziţia dintre substanţă şi subiect, dintre natură şi spirit, dintre necesitate şi libertate ; dar el a opus una alteia ambele laturi ale opoziţiei în toată ascuţimea şi întreaga lor dezvoltare, făcînd prin aceasta necesară suprimarea ei. Consecinţa acestei dezvoltări clare, dusă pînă la ultima concluzie, a opoziţiei a fost revoluţia generală care a cuprins, treptat, diferitele naţionalităţi şi a cărei desăvîrşire viitoare va însemna totodată şi rezolvarea opoziţiei întregii istorii de pînă acum. Germanii, popor creştin-spiritualist, au trecut printr-o revoluţie filozofică ; francezii, popor antic-materialist, deci politic, au trebuit să facă revoluţia pe cale politică ; englezii, a căror naţionalitate este un amestec de elemente germane şi franceze, la care, prin urmare, găsim ambele laturi ale opoziţiei şi sînt deci mai universali decît fiecare din cei doi factori în parte, au fost de aceea tîrîţi într-o revoluţie mai universală, o revoluţie socială. Aceasta va necesita o expunere mai amănunţită, deoarece în filozofia noastră a istoriei locul ocupat de diferitele naţionalităţi a fost tratat, cel puţin în ceea ce priveşte epoca modernă, într-un mod cu totul nesatisfăcător sau, mai bine zis, n-a fost de loc tratat.

Faptul că Germania, Franţa şi Anglia sînt cele trei ţări care au un rol de conducere în istoria contemporană, cred că nu-l neagă nimeni ; că germanii reprezintă principiul creştin-spiritualist, iar francezii principiul antic-materialist, cu alte cuvinte că primii reprezintă religia şi biserica, iar aceştia din urmă politica şi statul, este tot atît de limpede sau va fi lămurit la momentul oportun ; importanţa englezilor în istoria modernă este mai puţin izbitoare, dar ea este de cea mai mare însemnătate pentru scopul nostru actual. Naţiunea engleză s-a format din elemente germanice şi romanice într-o epocă în care ambele naţiuni se despărţiseră tocmai una de alta, iar dezvoltarea lor în cele două direcţii opuse de-abia începuse. Elementele germanice şi romanice s-au dezvoltat alături şi au format, în cele din urmă, o naţionalitate care poartă în sine, în mod nemijlocit, ambele unilateralităţi. Idealismul germanic a păstrat atîta cîmp liber, încît s-a putut chiar transforma în opusul său, în forma sa exterioară abstractă ; vînzarea legiferată, care se menţine încă, a soţiilor şi a copiilor şi, în genere, spiritul comercial al englezilor trebuie puse categoric pe seama elementului germanic. La fel şi materialismul ro-

manic s-a transformat în idealism abstract, interiorizare și religiozitate ; așa se explică fenomenul catolicismului romanic care se menține *înăuntrul* protestantismului germanic, biserica de stat, papismul principilor, maniera cu totul catolică de a reduce religia la simple ceremonii formale. Caracteristica națiunii engleze este contradicția nerezolvată, unirea contrastelor celor mai pronunțate. Englezii sînt poporul cel mai religios și în același timp cel mai nereligios din lume ; ei își bat capul cu lumea cealaltă mai mult ca oricare altă națiune, și tot ei trăiesc ca și cum existența aceasta pămîntească ar fi totul pentru ei ; perspectiva de a ajunge în cer nu-i împiedică cîtuși de puțin să creadă cu aceeași fermitate în „iadul necîștigării de bani". De aici veșnica neliniște interioară a englezilor, care nu este altceva decît sentimentul incapacității lor de a rezolva contradicția și care-i împinge la o activitate situată dincolo de eul lor. Sentimentul contradicției a fost izvorul energiei, dar al unei energii care se manifesta doar în afară ; acest sentiment al contradicției a fost izvorul colonizării, al navigației, al industriei și, în genere, al uriașei activități practice a englezilor. Sentimentul incapacității de a rezolva contradicția străbate întreaga filozofie engleză și o împinge la empirism și scepticism. Din faptul că Bacon nu a putut rezolva cu ajutorul rațiunii *sale* contradicția dintre idealism și realism s-a tras concluzia că rațiunea în genere este incapabilă să o rezolve, că idealismul trebuie pur și simplu respins și că nu există alt mijloc de salvare decît empirismul. Din aceeași sursă provine critica posibilității cunoașterii și orientarea psihologică în genere, în cadrul căreia a evoluat în mod exclusiv încă de la început filozofia engleză, care, în cele din urmă, după toate încercările zadarnice de a rezolva contradicția, o declară insolubilă, iar rațiunea insuficientă, și își caută salvarea fie în credința religioasă, fie în empirism. Scepticismul lui Hume este și în ziua de azi forma oricărei filozofări nereligioase în Anglia. Noi nu putem ști — raționează reprezentanții acestei concepții — dacă există un dumnezeu ; dar dacă totuși există, orice comunicare cu noi îi este imposibilă ; prin urmare, trebuie să ne organizăm practica noastră ca și cum nu ar exista nici un dumnezeu. Noi nu putem ști dacă spiritul este distinct de trup și dacă este nemuritor ; prin urmare, trăim ca și cum această viață ar fi singura noastră viață și nu ne batem capul cu lucruri care sînt mai presus de înțelegerea noastră. Pe scurt, practica acestui scepticism echivalează cu materialismul francez ; dar în domeniul

teoriei metafizice el se împotmoleşte din cauza incapacităţii sale de a ajunge la o hotărîre definitivă. — Întrucît însă englezii erau purtătorii ambelor elemente care stăteau la baza dezvoltării istoriei pe continent, ei erau în stare, chiar fără a comunica prea mult cu continentul, să ţină totuşi pasul cu mişcarea, iar uneori să i-o ia chiar înainte. Revoluţia engleză din secolul al XVII-lea este întru totul prototipul revoluţiei franceze din 1789. În „Parlamentul cel lung" se pot deosebi cu uşurinţă cele trei trepte cărora le-au corespuns în Franţa Adunarea constituantă, Adunarea legislativă şi Convenţia naţională ; trecerea de la monarhia constituţională la democraţie, la despotismul militar, la restauraţie şi la revoluţia juste-milieu se conturează net în revoluţia engleză. Cromwell întruneşte în una şi aceeaşi persoană pe Robespierre şi pe Napoleon ; girondinilor, montagnarzilor, hebertiştilor şi babuviştilor le corespund presbiterienii, independenţii şi levellerii ; rezultatul politic al ambelor revoluţii a fost destul de jalnic, şi întreaga paralelă, care ar putea fi dezvoltată mult mai amănunţit, dovedeşte, între altele, că revoluţia religioasă şi cea nereligioasă, cîtă vreme rămîn politice, se reduc, în cele din urmă, la *acelaşi* lucru. E drept că acest avans al englezilor faţă de continent a fost doar vremelnic şi, treptat, ei l-au pierdut ; revoluţia engleză s-a încheiat cu adoptarea unei politici de juste-milieu şi crearea celor două partide naţionale, în timp ce revoluţia franceză încă nu s-a încheiat şi nu poate să se încheie pînă ce nu ajunge la acelaşi rezultat la care trebuie să ajungă revoluţia filozofică germană şi revoluţia socială engleză.

Caracterul naţional englez se deosebeşte în mod esenţial atît de cel german cît şi de cel francez ; neîncrederea în posibilitatea de a lichida contradicţia, precum şi capitularea totală în faţa empirismului care decurge de aici îi sînt specifice. Şi elementul pur germanic a înlocuit lumea sa interioară abstractă cu forma exterioară abstractă ; dar aceasta din urmă nu şi-a pierdut nicicînd urmele originii sale şi a rămas întotdeauna subordonată lumii interioare şi spiritualismului. Francezii se află şi ei pe poziţii materialiste şi empirice ; dar întrucît acest empirism reprezintă o orientare naţională directă, şi nu o consecinţă secundară a unei conştiinţe naţionale divizate în sine, el se afirmă într-o formă naţională, generală, se manifestă ca activitate politică. Germanul a afirmat temeinicia absolută a spiritualismului, şi de aceea a căutat să dezvolte interesele generale ale omenirii în religie, iar mai

tîrziu în filozofie. Francezul a opus acestui spiritualism materialismul ca absolut întemeiat și a considerat, prin urmare, statul ca forma veșnică a acestor interese. Englezul însă nu *are* interese generale, el nu poate vorbi despre ele fără a atinge punctul nevralgic, contradicția ; el nu crede în ele și are numai interese particulare. Această subiectivitate absolută, această fărîmițare a generalului într-o mulțime de particularități este într-adevăr de origine germanică, dar, cum s-a mai spus, ea este ruptă de rădăcina ei, din care cauză acționează numai *în mod empiric,* și tocmai în aceasta constă deosebirea dintre empirismul social englez și empirismul politic francez. Activitatea Franței a fost întotdeauna o activitate națională, de la bun început conștientă că reprezintă un tot închegat, că are un caracter general ; activitatea Angliei a însemnat munca unor indivizi independenți care trăiesc unul alături de celălalt, mișcarea unor atomi izolați acționînd arareori ca un întreg, și atunci numai datorită unor interese *individuale.* Lipsa de unitate a acestor indivizi se manifestă tocmai acum printr-o mizerie generală și o destrămare totală.

Cu alte cuvinte, numai Anglia are o istorie *socială.* Numai în Anglia indivizii ca atare, fără a reprezenta în mod conștient principii generale, au contribuit la dezvoltarea națională și au dus-o aproape pînă la capăt. Numai aici a acționat masa ca o masă pentru apărarea propriilor ei interese particulare ; numai aici principiile s-au transformat în interese, înainte de a putea avea vreo influență asupra istoriei. Francezii și germanii ajung și ei treptat la istoria socială, dar deocamdată ei încă nu au o asemenea istorie. Și pe continent a existat sărăcie, mizerie și asuprire socială, dar aceasta nu a avut nici o înrîurire asupra dezvoltării naționale ; mizeria și sărăcia clasei muncitoare din Anglia de astăzi are însă o însemnătate națională, mai mult chiar : o însemnătate istorică mondială. Pe continent momentul social este încă cu totul ascuns de momentul politic, nici nu s-a despărțit încă de el, în timp ce în Anglia momentul politic a fost, treptat, biruit de momentul social și pus în slujba lui. Întreaga politică engleză are, în fond, un caracter social, și numai datorită faptului că Anglia nu a depășit încă forma statală, că politica este pentru ea un expedient, numai de aceea problemele sociale îmbracă forma unor probleme politice.

Atîta timp cît statul și biserica sînt singurele forme în care se realizează determinările generale ale esenței umane, nu poate fi vorba de o istorie socială. De aceea antichitatea și

evul mediu nu au putut să înregistreze vreo dezvoltare socială ; abia reforma — care a fost prima încercare, încă timidă și vagă, a unei reacții împotriva evului mediu — a dus la o răsturnare socială, transformarea iobagilor în lucrători „liberi". Dar și această răsturnare a rămas fără urmări prea durabile pe continent ; la drept vorbind, ea s-a impus aici abia o dată cu revoluția secolului al XVIII-lea, în timp ce în Anglia, o dată cu reforma, iobăgimea s-a transformat în vilains, bordars, cottars [193], și în felul acesta într-o clasă de lucrători care se bucurau de libertate personală, iar secolul al XVIII-lea a putut dezvolta consecințele acestei transformări. De ce s-a întîmplat acest lucru numai în Anglia, am explicat mai înainte.

[„Vorwärts !" nr. 71 din 4 septembrie 1844]

Antichitatea, care nu știa încă nimic despre dreptul individului și a cărei întreagă concepție despre lume era în esență abstractă, generală, substanțială, nu putea din această cauză să existe fără sclavie. Concepția creștin-germană despre lume a opus antichității ca principiu de bază subiectivitatea abstractă, prin urmare arbitrarul, interiorizarea, spiritualismul ; dar tocmai pentru că era abstractă, unilaterală, această subiectivitate trebuia să se transforme imediat în contrariul ei și, în locul libertății individului, să genereze sclavia lui. Lumea interioară abstractă deveni forma exterioară abstractă, înjosirea și înstrăinarea omului, iar prima consecință a noului principiu fu restabilirea sclaviei sub o altă formă, mai puțin supărătoare, dar tocmai de aceea mai fățarnică și mai neumană, sub forma iobăgiei. Lichidarea sistemului feudal, reforma politică, cu alte cuvinte *aparenta* recunoaștere a rațiunii și de aceea adevărata desăvîrșire a iraționalului, a suprimat în *aparență* această iobăgie, dar în realitate a făcut-o și mai neumană, și mai generală. Ea a proclamat pentru prima oară principiul că omenirea nu mai trebuie să fie unită prin constrîngere, adică prin mijloace *politice,* ci prin interese, adică prin mijloace *sociale,* și prin acest nou principiu ea a pus bazele mișcării sociale. Dar deși în felul acesta nega statul, ea îl restabilea pe de altă parte și mai mult, redîndu-i conținutul pînă atunci uzurpat de către biserică și conferind astfel acestui stat, care în evul mediu era lipsit de orice însemnătate și de orice conținut, forța pentru o nouă dezvoltare. Pe ruinele feudalismului a apărut statul creștin, desăvîrșirea din punct de vedere politic a rînduielilor lumii creș-

tine ; prin ridicarea interesului la rangul de principiu general, aceste rînduieli ale lumii creştine se desăvîrşiră din alt punct de vedere ; căci interesul este în esenţă subiectiv, egoist, interes particular, şi ca atare reprezintă punctul culminant al principiului german-creştin al subiectivităţii şi individualizării. Ridicarea interesului la rangul de legătură între oameni — cîtă vreme interesul rămîne nemijlocit subiectiv, pur şi simplu egoist — atrage după sine în mod necesar fărîmiţarea generală, egocentrismul, izolarea, transformarea omenirii într-o grămadă de atomi care se resping reciproc ; şi această individualizare este, la rîndul ei, ultima consecinţă a principiului creştin al subiectivităţii, desăvîrşirea rînduielilor lumii creştine. — Apoi, cîtă vreme forma fundamentală de înstrăinare, proprietatea privată, continuă să existe, interesul trebuie, în mod necesar, să fie un interes particular, iar dominaţia lui să se manifeste ca dominaţie a proprietăţii. Lichidarea robiei feudale a făcut din „plata în bani peşin singura legătură între oameni". Proprietatea — elementul natural, lipsit de spirit opus elementului uman, spiritual — este, prin aceasta, înălţată pe tron, şi, în ultimă instanţă, pentru a desăvîrşi această înstrăinare, banii — abstracţia înstrăinată, goală a proprietăţii — devin stăpînitorul lumii. Omul a încetat să mai fie rob al omului şi a devenit rob al *lucrului* ; răsturnarea relaţiilor dintre oameni a fost desăvîrşită ; robia lumii negustoreşti moderne — corupţia perfecţionată, desăvîrşită, universală — este mai inumană şi mai atotcuprinzătoare decît iobăgia din timpurile feudale ; prostituţia este mai imorală, mai bestială decît jus primae noctis*. — Mai departe nu pot fi împinse rînduielile lumii creştine ; ele trebuie să se prăbuşească şi să facă loc unor rînduieli umane, raţionale. Statul creştin este doar cea din urmă formă posibilă de manifestare a statului în genere ; o dată cu căderea lui trebuie să cadă şi statul ca atare. Descompunerea omenirii într-o masă de atomi izolaţi, care se resping reciproc, reprezintă ea însăşi nimicirea tuturor intereselor corporatiste, naţionale şi în genere particulare şi, totodată, ultima treaptă necesară către unirea liberă a omenirii. Desăvîrşirea înstrăinării omului sub domnia banului este o etapă de trecere inevitabilă spre momentul — destul de apropiat — cînd omul se va regăsi pe sine însuşi.

În Anglia revoluţia socială a dezvoltat atît de mult aceste consecinţe ale desfiinţării sistemului feudal, încît criza care

* — dreptul primei nopţi. — *Nota Trad.*

va nimici rînduielile creștine nu mai poate fi departe ; mai mult chiar, vremea cînd se va produce această criză poate fi prezisă cu precizie, dacă nu în ceea ce privește anii și sub aspect cantitativ, apoi cel puțin sub aspectul calitativ, și anume această criză trebuie să înceapă de îndată ce vor fi abrogate legile cerealelor și va fi introdusă Carta poporului, adică de îndată ce aristocrația nobiliară va fi politicește învinsă de către aristocrația banului, iar aceasta din urmă de către democrația muncitoare.

Secolul al XVI-lea și al XVII-lea au chemat la viață toate premisele revoluției sociale, au lichidat evul mediu, au instaurat protestantismul social, politic și religios, au creat coloniile, puterea maritimă și comerțul Angliei și au pus alături de aristocrație o burghezie în creștere deja destul de puternică. Relațiile sociale s-au sedimentat treptat după tulburările din secolul al XVII-lea și au căpătat o formă precisă, pe care au păstrat-o pînă pe la 1780 sau 1790.

Pe atunci existau trei clase de proprietari de pămînt : landlorzii nobili, singura aristocrație din țară care încă nu avusese nimic de suferit ; aceștia își arendau moșiile în parcele și își tocau renta la Londra sau în călătorii ; country-gentlemenii, adică landlorzii care nu erau de origine nobilă (de obicei se intitulau squires), care trăiau pe domeniile lor, își dădeau pămîntul în arendă și se bucurau în ochii arendașilor lor și ai celorlalți locuitori din împrejurimi de un prestigiu aristocratic, care nu le era acordat la orașe din cauza originii lor umile, a lipsei lor de cultură și a firii lor de țărănoi bădărani. În prezent această clasă a dispărut complet. Vechii squires, care se bucurau de o autoritate patriarhală printre locuitorii satelor din împrejurimi, pentru care erau sfătuitori, arbitri și multe altele, au dispărut cu desăvîrșire ; urmașii lor, care se consideră aristocrația fără titlu a Angliei, rivalizează prin cultura și manierele lor distinse, prin luxul și modul de viață aristocratic cu nobilimea, care-i întrece în foarte puține privințe ; ei nu au comun cu străbunii lor necioplți și bădărani decît proprietatea de pămînt. — A treia clasă de proprietari de pămînt era aceea a yeomenilor, care stăpîneau mici parcele cultivate de ei înșiși, de obicei după vechea metodă indolentă de odinioară, moștenită de la strămoșii lor ; și această clasă a dispărut în Anglia ; ea a fost expropriată de revoluția socială, ceea ce a dus la crearea unei situații ciudate, și anume : în aceeași perioadă în care în Franța marile latifundii au fost supuse în mod forțat par-

celării, în Anglia parcelele au fost acaparate și înghițite de marile latifundii. Alături de yeomeni existau micii arendași, care, de obicei, în afară de agricultură se îndeletniceau și cu țesătoria ; nici aceștia nu se mai găsesc în Anglia de astăzi ; în prezent aproape întregul pămînt este împărțit într-un număr nu prea mare de moșii întinse, care sînt date în arendă sub această formă. Concurența marilor arendași a înlăturat de pe piață pe micii arendași și pe yeomeni și i-a ruinat ; ei au devenit muncitori zileri agricoli și țesători depinzînd de salariu, și din rîndurile lor s-a recrutat acea masă de oameni a căror afluență a făcut ca orașele să crească cu o rapiditate de-a dreptul uluitoare.

Țăranii duceau pe vremea aceea o viață liniștită și tihnită, dar încremenită, plină de cucernicie și de cinste, trăiau fără prea multe griji, fără interese generale, fără cultură, fără o activitate spirituală ; ei se mai aflau pe o treaptă preistorică. Situația era întrucîtva aceeași și la orașe. Numai Londra era un centru comercial important ; Liverpool, Hull, Bristol, Manchester, Birmingham, Leeds, Glasgow erau încă lipsite de orice importanță. Torcătoria și țesătoria — principalele ramuri industriale — erau practicate în cea mai mare parte la țară sau, în orice caz, în afara orașelor, în împrejurimile lor ; producția articolelor de metal și de olărie se afla încă pe o treaptă de dezvoltare meșteșugărească ; prin urmare, ce lucruri deosebite se puteau întîmpla la orașe ? Inegalabila simplitate a sistemului electoral scutea pe orășeni de orice griji de ordin politic ; cu numele erau whigi sau tori, dar știau foarte bine că, în fond, acest lucru este indiferent, întrucît nu aveau drept de vot. Micii negustori, băcanii și meșteșugarii constituiau întreaga populație a orașelor și duceau cunoscuta viață de provincie, cu totul de neînțeles pentru englezul de astăzi. Minele erau încă prea puțin exploatate. Fierul, cuprul și cositorul zăceau aproape neatinse în pămînt, iar cărbunii erau folosiți numai pentru nevoile casnice. Pe scurt, Anglia se afla pe atunci într-o stare în care, din păcate, se mai află și azi cea mai mare parte din Franța și, mai ales, din Germania, într-o stare de apatie antediluviană față de orice interes general și spiritual, într-o stare de copilărie socială, în care nu există încă societate și nici viață, nu există încă conștiință și nici activitate. Această stare este de facto * continuarea feudalismului și a inactivității spirituale medievale, și ea va fi lichi-

* — de fapt. — *Nota Trad.*

dată abia o dată cu apariția feudalismului modern, o dată cu scindarea societății în posesori și neposesori. După cum am mai spus, noi, cei de pe continent, mai sîntem încă adînc împotmoliți în această stare ; englezii au dus lupta împotriva ei încă de acum 80 de ani și au biruit-o încă de acum 40 de ani. Dacă civilizația este o chestiune de practică, o calitate socială, atunci englezii sînt, fără îndoială, cel mai civilizat popor din lume.

Am arătat mai sus că științele au căpătat în secolul al XVIII-lea forma lor științifică, și, ca urmare, au fost legate, pe de o parte, de filozofie, iar pe de altă parte de practică. Rezultatul acestei legări de filozofie a fost materialismul (care are ca premisă în aceeași măsură pe Newton ca și pe Locke), iluminismul, revoluția politică franceză. Rezultatul legării lor de practică a fost revoluția socială engleză.

În 1760, George al III-lea, urcîndu-se pe tron, îi alungă pe whigi — care fuseseră la putere, aproape fără întrerupere, încă de pe vremea lui George I, dar care, firește, guvernaseră într-un spirit cît se poate de conservator — și puse bazele monopolului partidului tori, care a dăinuit pînă în 1830. Guvernul își recăpătă prin aceasta adevărata sa natură lăuntrică ; într-o epocă conservatoare din punct de vedere politic a Angliei era cît se poate de firesc ca partidul conservator să fie la putere. De atunci mișcarea socială absorbi toate forțele națiunii și împinse pe planul al doilea, ba anihilă chiar interesul pentru politică, căci de atunci întreaga politică internă nu mai însemna decît socialism ascuns, adică forma pe care o iau problemele sociale pentru a se putea afirma pe plan general, național.

În 1763, dr. James Watt din Greenock s-a apucat să construiască o mașină cu aburi, pe care a terminat-o în 1768.

În 1763, Josiah Wedgwood, aplicînd principii științifice în olărie, a pus bazele olăritului englez. Prin strădania lui, un loc pustiu din Staffordshire s-a transformat într-o regiune industrială cu o producție de olărie în care muncesc astăzi 60.000 de oameni și care a jucat un rol foarte important în mișcarea social-politică din ultimii ani.

În 1764, James Hargreaves din Lancashire a inventat mașina de filat Jenny. Această mașină, deservită de un singur muncitor, dădea posibilitatea să se producă de 16 ori mai mult decît cu vechea roată de tors.

În 1768, Richard Arkwright, un bărbier din Preston, Lancashire, a inventat spinning-throstle, prima mașină de filat

care era bazată din capul locului pe o forță motrice mecanică. Ea producea water-twist, adică fire de tort folosite ca urzeală la țesut.

În 1776, Samuel Crompton din Bolton, Lancashire, combinînd principiile mecanice aplicate la mașina Jenny și la throstle a inventat spinning-mule. Mule, ca și Jenny, filează mule-twist, adică firele pentru bătătură. Aceste trei mașini sînt destinate prelucrării bumbacului.

În 1787, dr. Cartwright a inventat războiul mecanic de țesut, căruia de altfel i s-au mai adus încă multe îmbunătățiri, și abia în 1801 a putut căpăta o aplicare practică.

Aceste invenții au dus la o înviorare a mișcării sociale. Rezultatul lor imediat a fost apariția industriei engleze, și în primul rînd a industriei bumbacului. Deși Jenny a ieftinit producția firelor și, lărgind astfel piața, a dat primul impuls industriei, ea aproape că nu a atins latura socială, caracterul producției industriale. Abia mașina lui Arkwright și Crompton și mașina cu aburi a lui Watt au dat amploare mișcării, creînd sistemul de fabrică. Mai întîi au apărut micile fabrici, puse în mișcare prin tracțiune animală sau prin forța apei, însă ele au fost curînd înlăturate de fabricile mai mari, puse în mișcare prin forța apei sau a aburului. Prima filatură cu aburi a fost înființată de Watt la Nottinghamshire în 1785; după ea au urmat altele și în curînd noul sistem s-a generalizat. Filatura acționată cu aburi, ca și toate celelalte transformări care au avut loc în industrie simultan și mai tîrziu, s-a extins cu o repeziciune vertiginoasă. Importul de bumbac brut, care în 1770 reprezenta mai puțin de 5.000.000 de funți pe an, s-a ridicat la 54.000.000 de funți (1800) și la 360.000.000 de funți în 1836. Acum războiul de țesut cu aburi a căpătat o aplicare practică și a dat un nou impuls progresului industriei. Toate mașinile au fost supuse unor numeroase perfecționări mărunte, dar care adunate laolaltă au însemnat o serioasă îmbunătățire, și fiecare nouă perfecționare a favorizat dezvoltarea întregului sistem industrial. Au fost revoluționate toate ramurile industriei bumbacului. Datorită folosirii forței mecanice, imprimatul și, o dată cu el, vopsitul și înălbitul, s-au ridicat, datorită progresului chimiei, pe o culme nemaiîntîlnită; și producția de ciorapi a fost atrasă în torentul general. Începînd din 1809 a început să se fabrice țesături fine de bumbac, tul, dantele etc. cu ajutorul mașinilor. Din lipsă de spațiu nu pot urmări aici în amănunte istoria dezvoltării industriei bumbacului; pot arăta numai rezultatele. Însă aceste

rezultate, în comparaţie cu industria antediluviană cu importul ei de 4.000.000 de funţi de bumbac, cu roata ei de tors, cu daracul de mînă şi războiul de ţesut de mînă, nu pot să nu impresioneze.

În 1833, în Anglia s-au fabricat 10.264.000.000 de scule de fire a căror lungime însuma peste 5.000.000.000 de mile, 350.000.000 de coţi de ţesături de bumbac ; erau în funcţiune 1.300 de fabrici de bumbac, la care lucrau 237.000 de filatori şi ţesători ; se aflau în lucru peste 9.000.000 de fuse, 100.000 de războaie de ţesut cu aburi şi 240.000 de războaie de ţesut de mînă, 33.000 de maşini de tricotat ciorapi şi 3.500 de maşini de bobinat ; motoare cu aburi totalizînd 33.000 c. p. şi motoare cu apă totalizînd 11.000 c. p. puneau în mişcare maşinile pentru prelucrarea bumbacului ; 1.500.000 de oameni trăiau, direct sau indirect, de pe urma acestei ramuri a industriei. Lancashire trăieşte exclusiv şi Lanarkshire în cea mai mare parte din filatul şi ţesutul bumbacului ; Nottinghamshire, Derbyshire şi Leicestershire sînt principalele centre ale ramurilor auxiliare ale industriei bumbacului. Din 1801 cantitatea mărfurilor de bumbac exportate a crescut de 8 ori. Într-o măsură şi mai însemnată a crescut masa mărfurilor de bumbac folosită în interiorul ţării.

[„Vorwärts !" nr. 72 din 7 septembrie 1844]

Impulsul dat producţiei de bumbac s-a transmis repede şi celorlalte ramuri ale industriei. Pînă atunci industria *lînii* era principala ramură de producţie. Acum ea a fost înlocuită prin cea a bumbacului, şi totuşi nu s-a restrîns, ci de asemenea s-a extins. În 1785 întreaga lînă strînsă în decurs de 3 ani rămăsese neprelucrată ; torcătorii nu erau în stare s-o prelucreze atîta timp cît rămîneau la roata lor de tors primitivă. La un moment dat au început să fie folosite pentru torsul lînii maşinile de filat bumbacul, lucru care, după unele modificări, a reuşit pe deplin, şi atunci industria lînii a luat un avînt tot atît de rapid ca cel pe care l-am văzut în industria bumbacului. Importul de lînă brută a crescut de la 7.000.000 de funţi (1801) pînă la 42.000.000 de funţi (1835) ; în acest din urmă an au lucrat 1.300 de fabrici de lînă cu 71.300 de muncitori, fără a socoti masa de ţesători manuali care lucrau la domiciliu şi de imprimeuri, vopsitori, nălbitori etc. etc., care indirect trăiesc de asemenea din prelucrarea lînii. Principalele centre ale acestei ramuri a industriei sînt partea de

vest a Yorkshire-ului şi „Vestul Angliei" (în special Somersetshire, Whiltshire etc.).

Principalul centru al industriei *inului* era înainte Irlanda. Către sfîrşitul secolului trecut au fost construite primele fabrici pentru prelucrarea inului în Scoţia. Însă pe vremea aceea maşinile erau încă foarte rudimentare. Întîmpinîndu-se greutăţi la prelucrarea materialului, s-a ivit necesitatea efectuării unor importante modificări la maşini. Francezul Girard (1810) a fost primul care le-a perfecţionat, dar abia în Anglia aceste perfecţionări au căpătat o importanţă practică. Introducerea războiului de ţesut cu aburi în prelucrarea inului s-a făcut şi mai tîrziu, şi de atunci producţia ţesăturilor de in a crescut cu o repeziciune extraordinară, cu toată concurenţa pe care i-o făcea industria bumbacului. Centrele acestei producţii au devenit Leeds în Anglia, Dundee în Scoţia şi Belfast în Irlanda. Numai Dundee a importat în 1814 3.000 de tone de in, iar în 1834 19.000 de tone. Exportul de ţesături de in din Irlanda, unde alături de ţesătoria mecanică se menţinea şi ţesătoria de mînă, a crescut din 1800 pînă în 1825 cu 20.000.000 de yarzi, care erau trimise aproape în întregime în Anglia, iar de aici erau, în parte, din nou exportate. În perioada dintre 1820 şi 1833, exportul Angliei în celelalte ţări a crescut cu 27.000.000 de yarzi, în 1835 funcţionau 347 de filaturi de in, dintre care 170 în Scoţia ; în aceste fabrici erau ocupaţi 33.000 de muncitori, fără a-i socoti pe numeroşii meseriaşi irlandezi.

Industria *mătăsii* a căpătat însemnătate abia din 1824, ca rezultat al desfiinţării taxelor vamale împovărătoare. De atunci importul de mătase brută s-a dublat şi numărul fabricilor a crescut pînă la 266, cu un total de 30.000 de muncitori. Principalul centru al acestei ramuri industriale este Cheshire (Macclesfield, Congleton şi împrejurimi), apoi Manchester, iar în Scoţia Paisley. Centrul producţiei de panglici este Coventry în Warwickshire.

În aceste patru ramuri industriale — fabricarea firelor şi a ţesăturilor — s-a produs astfel o completă revoluţionare. În locul lucrului la domiciliu a început lucrul în comun, în clădiri mari. Munca manuală a fost înlocuită cu forţa motrice a aburului şi cu munca mecanică. Cu ajutorul maşinii un copil de 8 ani producea acum mai mult decît produceau înainte douăzeci de bărbaţi maturi. Şase sute de mii de muncitori industriali, dintre care jumătate copii şi mai mult de jumătate

persoane de sex feminin, îndeplinesc munca a 150.000.000 de oameni.

Dar acesta este numai începutul revoluţiei industriale. Am văzut extinderea pe care a luat-o vopsitul, imprimatul şi înălbitul datorită progresului torcătoriei şi al ţesătoriei, şi cum, în urma acestui fapt, acestea au recurs la ajutorul mecanicii şi al chimiei. De cînd au fost introduse maşina cu aburi şi cilindri metalici pentru imprimat, un singur muncitor îndeplineşte munca a 200 de oameni. Datorită folosirii clorului în locul oxigenului la înălbit, timpul necesar pentru această operaţie s-a redus de la cîteva luni la cîteva ore. Dacă influenţa revoluţiei industriale s-a extins astfel asupra proceselor la care este supus produsul *după* filat şi ţesut, apoi repercusiunea ei asupra materialelor necesare noii industrii a fost şi mai însemnată. Maşina cu aburi a fost aceea care a dat adevărata lor valoare zăcămintelor inepuizabile de cărbune ale Angliei. Au fost deschise o mulţime de noi mine de cărbuni, iar cele vechi au început să fie exploatate cu o energie îndoită. Producţia de maşini de filat şi de războaie de ţesut constituia şi ea acum o ramură aparte a industriei şi a ajuns la o desăvîrşire pe care nu a atins-o nici o altă naţiune. Maşinile au început să fie produse de maşini şi, datorită diviziunii înaintate a muncii, a fost atinsă acea exactitate şi precizie care constituie superioritatea maşinilor englezeşti. Producţia de maşini, la rîndul ei, a înrîurit asupra producţiei de fier şi de cupru, al cărei principal impuls de altfel a venit din altă parte, însă tot ca rezultat al revoluţiei iniţiale produse de invenţiile lui Watt şi Arkwright.

Urmările unui impuls odată dat în domeniul industriei sînt nesfîrşite. Mişcarea unei ramuri industriale se transmite tuturor celorlalte. Forţele nou create, după cum am văzut, cer să fie alimentate; populaţia muncitorească nou creată aduce cu sine noi condiţii de trai şi noi nevoi. Superioritatea mecanică a producţiei face să scadă preţul fabricatelor, şi prin aceasta ieftineşte mijloacele de consum, iar ca urmare face să scadă şi salariul în general; toate celelalte produse pot fi vîndute mai ieftin şi cuceresc astfel, datorită ieftinătăţii lor, o piaţă mai largă. Exemplul superiorităţii pe care o creează aplicarea mijloacelor mecanice îşi găseşte treptat imitatori în toate ramurile industriei; creşterea nivelului civilizaţiei care însoţeşte întotdeauna orice perfecţionare în industrie creează noi necesităţi, noi ramuri de producţie, iar acest fapt provoacă, la rîndul său, noi perfecţionări. Revoluţia produsă în domeniul

filaturii bumbacului trebuia să fie urmată de o revoluție în întreaga industrie. Și dacă nu putem urmări întotdeauna cum se transmite forța acestei mișcări în cele mai îndepărtate ramuri ale sistemului industrial, de vină este numai lipsa datelor statistice și istorice. Vom vedea însă pretutindeni că introducerea mijloacelor mecanice și în general aplicarea principiilor științifice a fost forța motrice a progresului.

Prelucrarea *metalelor* este, după filatură și țesătorie, principala ramură a industriei engleze ; principalele ei centre se află în Warwick (Birmingham) și Staffordshire (Wolverhampton). Aici a început foarte curînd să fie folosită forța aburului, și, împreună cu diviziunea muncii, acest fapt a redus cu trei sferturi cheltuielile de producție la produsele de metal. Totodată exportul în perioada 1800—1835 a crescut de patru ori. În primul an al perioadei de care e vorba au fost exportate 86.000 de chintale de produse de fier și tot atîtea de cupru, iar în ultimul an 320.000 de chintale de produse de fier și 210.000 de chintale de produse de cupru și de alamă. Tot în această perioadă a crescut considerabil exportul de fier în bare și de fontă. În 1800 s-au exportat 4.600 de tone de fier în bare, iar în 1835 92.000 de tone de fier în bare și 14.000 de tone de fontă.

Toate mărfurile englezești de cuțitărie se produc la Sheffield. Folosirea forței aburului în special pentru ascuțirea și polisarea lamelor, transformarea fierului în oțel, care abia acum căpătase importanță, precum și procedeul, recent și el, de turnare a oțelului au produs și aici o întreagă revoluție. Numai la Sheffield se consumă anual 500.000 de tone de cărbune și 12.000 de tone de fier, dintre care 10.000 de tone de fier străin (în special suedez).

Consumul produselor de fontă datează de asemenea din a doua jumătate a secolului trecut, și abia în ultimii ani a căpătat însemnătatea pe care o are în prezent. Iluminatul cu gaz (introdus în practică în 1804) a creat o enormă cerere de tuburi de fontă ; căile ferate, podurile suspendate etc., mașinile etc. au sporit și mai mult această necesitate. În 1780 a fost inventat pudlajul, adică transformarea fontei în fier forjabil cu ajutorul temperaturii înalte și al reducerii carbonului, și acest fapt a dat o nouă importanță zăcămintelor engleze de minereu de fier. Din pricina lipsei de cărbune de lemn, englezii fuseseră nevoiți pînă atunci să importe de peste graniță tot fierul forjabil. Cu începere din 1790 cuiele, iar din 1810 șuruburile au început să fie fabricate de mașini ;

în 1760 Huntsman din Sheffield a găsit un procedeu de turnare a oţelului ; sîrma a început să fie trasă de maşini, şi în genere în întreaga industrie siderurgică şi în cea a alamei au fost introduse o mulţime de maşini noi, a fost înlăturată munca manuală şi, în măsura în care caracterul operaţiei permitea, a fost introdus sistemul de fabrică.

Dezvoltarea mineritului n-a fost decît o urmare necesară a acestui fapt. Pînă în 1788 tot minereul de fier era topit cu ajutorul cărbunelui de lemn şi de aceea extracţia fierului era limitată din pricina cantităţii insuficiente de combustibil. Începînd din 1788, în locul cărbunelui de lemn a început să fie folosit cocsul (cărbune de pămînt calcinat), şi astfel, în decurs de şase ani, volumul extracţiei anuale de fier a crescut de şase ori. În 1740 s-au obţinut într-un an 17.000 de tone, în 1835 — 553.000 de tone. Exploatarea zăcămintelor de cositor şi de cupru s-a triplat din 1770 încoace. Alături de zăcămintele de minereu de fier, cea mai importantă ramură a industriei miniere din Anglia o constituie minele de cărbuni. Începînd de la mijlocul secolului trecut extracţia de cărbune a sporit incalculabil de mult. Cantitatea de cărbune consumată în prezent de către nenumăratele maşini cu aburi care funcţionează în fabrici şi în mine, de către forje, furnale, turnătorii, precum şi pentru încălzitul locuinţelor populaţiei, care s-a dublat, nu suferă nici o comparaţie cu cantitatea folosită cu o sută sau cu optzeci de ani în urmă. Numai topirea fontei înghite anual peste 3.000.000 de tone (o tonă are 20 de chintale *).

Consecinţa imediată a creării unei industrii a fost îmbunătăţirea căilor de comunicaţie. În veacul trecut drumurile în Anglia erau la fel de proaste ca în celelalte ţări şi au rămas aşa pînă cînd celebrul MacAdam a pus bazele construcţiei de drumuri pe principii ştiinţifice şi a dat prin aceasta un nou impuls progresului civilizaţiei. Din 1818 pînă în 1829, în Anglia şi în Walles au fost construite şosele noi cu o lungime totală de 1.000 de mile englezeşti, fără a socoti micile drumuri vicinale, şi aproape toate drumurile vechi au fost refăcute după principiul lui MacAdam. În Scoţia departamentul lucrărilor publice a construit, începînd din 1803, mai bine de 1.000 de poduri ; în Irlanda întinsele pămînturi mlăştinoase din sud, unde trăia o populaţie de banditi pe jumătate sălbatică, au fost tăiate de drumuri. Datorită acestui fapt au de-

* — chintalul german este egal cu 50 kg. — *Nota Trad.*

venit accesibile toate colțișoarele îndepărtate ale țării care pînă atunci erau rupte de restul lumii ; în special districtele din Walles în care se vorbește limba celtă, regiunile muntoase ale Scoției și sudul Irlandei au fost silite, în felul acesta, să facă cunoștință cu lumea din afară și să accepte civilizația care le-a fost impusă.

În 1755 a fost construit în Lancashire primul canal demn de a fi menționat ; în 1759 ducele Bridgewater a început să-și construiască un canal de la Worsley la Manchester. De atunci au fost construite canale cu o lungime totală de 2.200 de mile ; în afară de aceasta, în Anglia sînt 1.800 de mile de rîuri navigabile, dintre care cea mai mare parte au început să fie folosite tot în ultima vreme.

Începînd din 1807, forța aburului a început să fie folosită pentru punerea în mișcare a vapoarelor, iar de la primul vapor englez (1811) au fost construite alte 600. În 1835 în porturile engleze navigau circa 550 de vapoare.

Prima cale ferată publică a fost construită în 1801, la Surrey ; însă numai cu deschiderea căii ferate Liverpool-Manchester (1830) a căpătat însemnătate noul mijloc de comunicație. După șase ani existau 680 de mile engleze de cale ferată și erau în construcție patru linii mari : de la Londra la Birmingham, Bristol și Southampton și de la Birmingham la Manchester și Liverpool. De atunci întreaga Anglie s-a acoperit cu o rețea de căi ferate ; Londra este nodul de cale ferată pentru nouă linii, Manchester pentru cinci *.

Această revoluționare a industriei engleze stă la baza tuturor relațiilor engleze moderne, forța motrice a întregii dezvoltări sociale. Prima ei consecință, așa cum s-a arătat mai sus, a fost că interesul a pus stăpînire pe om. Interesul a pus stăpînire pe forțele industriale nou create și le-a exploatat pentru propriile sale scopuri, aceste forțe, care aparțineau de drept omenirii, au devenit, sub acțiunea proprietății private, monopolul cîtorva capitaliști bogați și mijlocul pentru înrobirea maselor. Comerțul a absorbit industria și astfel a devenit atotputernic, a devenit forța care leagă omenirea ; toate relațiile personale și naționale s-au redus la relații comerciale, cu alte cuvinte proprietatea, lucrul, a devenit stăpînul lumii.

---

* Datele statistice de mai sus sînt luate, în cea mai mare parte, din cartea „Progress of the Nation" („Progresul națiunii") de G. Porter, funcționar la Ministerul Comerțului sub guvernul whigilor, prin urmare ele provin din izvoare oficiale [194].

[„Vorwärts !" nr. 73 din 11 septembrie 1844]

Domnia proprietăţii trebuia în mod necesar să se întoarcă mai întîi împotriva statului şi să-l lichideze sau, întrucît nu se putea dispensa de el, cel puţin să-l lipsească de conţinut. De această treabă s-a apucat Adam Smith în perioada revoluţiei industriale, publicînd în 1776 a sa „Cercetare asupra naturii şi cauzelor avuţiei naţiunilor" şi creînd prin aceasta ştiinţa financiară. Întreaga ştiinţă financiară de pînă atunci fusese exclusiv naţională ; economia naţională era considerată o simplă ramură a treburilor de stat şi era subordonată statului ca atare. Adam Smith a subordonat intereselor naţionale cosmopolitismul şi a făcut din economia naţională esenţa şi scopul statului. El a redus totul — politica, partidele, religia — la simple categorii economice şi a recunoscut prin aceasta că proprietatea este esenţa statului, iar îmbogăţirea scopul lui. Pe de altă parte, William Godwin („Political Justice", 1793 [195]) a sprijinit sistemul republican al politicii, a formulat concomitent cu J. Bentham principiul utilitarismului, datorită căruia s-au putut trage toate concluziile legitime din principiul republican : *salus publica suprema lex* * şi a atacat însăşi existenţa statului, susţinînd teza că statul este un rău. Godwin mai concepea principiul utilitarismului într-un sens cu totul general, ca o datorie a cetăţeanului de a trăi numai pentru binele general, făcînd abstracţie de interesele individuale ; Bentham, în schimb, dezvoltă mai departe natura, în esenţă socială, a acestui principiu, prin aceea că, în concordanţă cu tendinţa naţională a acelei vremi, el pune interesul individual la baza interesului general, proclamînd identitatea lor prin teza dezvoltată mai cu seamă de discipolul său Mill că dragostea de om nu este altceva decît egoism luminat, şi înlocuieşte noţiunea „binelui general" prin aceea a celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni. În empirismul său, Bentham comite aici aceeaşi eroare pe care a comis-o Hegel în teorie ; el nu ia în serios biruirea contrariilor, transformă subiectul în predicat, subordonează întregul părţii şi, prin aceasta, răstoarnă totul cu capul în jos. Mai întîi vorbeşte despre inseparabilitatea interesului general de cel individual, iar apoi se opreşte în mod unilateral la interesul individual cras ; teza lui nu este decît expresia empirică a unei alte teze : omul este omenirea ; dar, întrucît această teză este exprimată empiric, el acordă drepturile speciei nu omului

* — binele public — suprema lege. — *Nota Trad.*

liber, conştient de sine, care creează prin propriile sale forţe, ci omului primitiv, orb şi împotmolit în contradicţii. Bentham face din libera concurenţă esenţa moralităţii, reglementînd relaţiile omenirii potrivit legilor proprietăţii, legilor lucrurilor, potrivit legilor naturii, astfel încît desăvîrşirea vechilor rînduieli creştine, primitive ale lumii este punctul culminant al înstrăinării, şi nu începutul noilor rînduieli pe care trebuie să le creeze în deplină libertate omul devenit conştient de sine însuşi. El nu iese din limitele statului, dar îi răpeşte acestuia orice conţinut, înlocuieşte principiile politice prin principii sociale, face din organizarea politică o formă a conţinutului social şi prin aceasta împinge contradicţia pînă la extrem.

O dată cu revoluţia industrială a luat fiinţă şi partidul democrat. În 1769 J. Horne Tooke a întemeiat Society of the Bill of Rights, în care, pentru prima oară de la republică încoace, au fost dezbătute principii democratice. Ca şi în Franţa, democraţii erau cu toţii oameni cu cultură filozofică, dar curînd şi-au dat seama că clasele de sus, ca şi cele mijlocii, le erau ostile şi că numai clasa muncitoare îşi pleca urechea la principiile lor. Din rîndurile acesteia ei au înjghebat curînd un partid care în 1794 era destul de puternic, dar nu îndeajuns de puternic încît să poată acţiona altfel decît sporadic. Între 1797 şi 1816 nu s-a mai auzit nimic despre el ; în anii furtunoşi 1816—1823 el a devenit din nou foarte activ, dar după aceea a lîncezit iarăşi pînă la revoluţia din iulie. De atunci încoace el şi-a păstrat însemnătatea alături de vechile partide şi, după cum vom vedea mai tîrziu, este într-un continuu progres.

Cel mai important rezultat al secolului al XVIII-lea a fost pentru Anglia crearea proletariatului ca urmare a revoluţiei industriale. Noua industrie avea nevoie pentru nenumăratele noi ramuri de muncă de o masă de muncitori în permanenţă la dispoziţia ei, şi anume de muncitori cum nu mai existaseră pînă atunci. Pînă în 1780 în Anglia erau puţini proletari, aşa cum reiese în mod necesar din situaţia socială a naţiunii descrisă mai sus. Industria a concentrat munca în fabrici şi în oraşe ; îmbinarea activităţii meşteşugăreşti cu cea agricolă a devenit imposibilă şi noua clasă muncitoare a trebuit să se rezume numai la munca ei. Ceea ce mai înainte era o excepţie deveni acum regulă şi se extinse treptat şi asupra populaţiei muncitoare din afara oraşelor. Cultivarea pămîntului în parcele a fost înlăturată de către marii arendaşi şi astfel a fost

creată noua clasă a muncitorilor agricoli zileri. Populaţia oraşelor a crescut de trei şi de patru ori şi aproape toată această creştere a constat numai din muncitori. Extinderea exploatărilor miniere necesita de asemenea un mare număr de noi muncitori care trăiau şi ei numai din cîştigul lor de zileri.

Pe de altă parte, burghezia s-a ridicat la rangul de adevărată aristocraţie. În procesul de dezvoltare industrială, fabricanţii şi-au sporit uimitor de repede capitalul ; negustorii şi-au primit şi ei partea, iar capitalul creat de această revoluţie a fost mijlocul prin care aristocraţia engleză a combătut revoluţia franceză.

Rezultatul acestei întregi dezvoltări a fost acela că Anglia este împărţită acum în trei partide : aristocraţia funciară, aristocraţia banului şi democraţia muncitorească. Acestea sînt singurele partide din Anglia, singurele resorturi care acţionează aici, iar felul *cum* acţionează vom încerca, poate, să-l descriem într-un articol viitor.

[Friedrich Engels]

Situaţia Angliei

II

Constituţia engleză

[„Vorwärts !" nr. 75 din 18 septembrie 1844]

În articolul precedent au fost expuse principiile după care trebuie apreciat locul pe care-l ocupă în momentul de faţă imperiul britanic în istoria civilizaţiei şi, totodată, au fost citate datele necesare cu privire la dezvoltarea naţiunii engleze, în măsura în care ele erau indispensabile pentru atingerea scopului propus şi, în acelaşi timp, mai puţin cunoscute pe continent ; putem astfel, după fundamentarea premiselor noastre, să intrăm direct în subiect.

Situaţia Angliei li s-a părut pînă acum demnă de invidiat tuturor celorlalte popoare din Europa ; şi ea este chiar de invidiat pentru oricine se opreşte la suprafaţa lucrurilor şi priveşte totul numai cu ochii omului politic. Anglia este un imperiu mondial în sensul în care poate exista un asemenea imperiu în vremea noastră şi aşa cum au fost, în fond, toate celelalte imperii mondiale ; căci şi imperiul lui Alexandru şi al lui Cezar au reprezentat, ca şi cel englez, o formă de dominaţie a unor popoare civilizate asupra barbarilor şi a coloniilor. Nici o altă ţară din lume nu se poate măsura cu Anglia în ceea ce priveşte puterea şi bogăţia ; şi această putere şi bogăţie nu sînt concentrate, ca la Roma, în mîinile unui singur despot, ci aparţin păturii culte a naţiunii. Teama de despotism şi lupta împotriva puterii coroanei nu mai există în Anglia de un secol încoace. Anglia este, incontestabil, ţara cea mai liberă, adică cea mai puţin neliberă din lume, fără a excepta America de Nord. Ca urmare, englezul cultivat posedă o independenţă înnăscută într-o măsură incomparabil mai mare decît francezul, ca să nu mai vorbim de german. Activitatea politică, presa liberă, dominaţia asupra mărilor şi uriaşa industrie a Angliei au dezvoltat atît de deplin, aproape în fiecare individ, energia inerentă caracterului naţional, iniţiativa hotărîtă alături de chib-

zuinţa cea mai calmă, încît şi în această privinţă popoarele de pe continent au rămas cu mult în urma englezilor. Istoria armatei şi a flotei engleze este un şir de victorii strălucite, deşi de fapt de opt sute de ani încoace Anglia aproape că nu a văzut duşman în apropierea ţărmurilor sale. Cu literatura engleză poţi rivaliza numai literatura greacă antică şi cea germană ; în domeniul filozofiei, Anglia se poate mîndri cel puţin cu două nume celebre, Bacon şi Locke, iar în ştiinţele empirice cu nenumărate nume celebre şi, dacă se pune chestiunea care popor *a realizat* cel mai mult, nimeni nu poate tăgădui că englezii sînt acel popor.

Toate acestea sînt lucruri cu care Anglia se poate mîndri, şi pe care eu le-am enumerat aici din capul locului, pentru ca bunii germani să se poată convinge chiar de la început de „nepărtinirea" mea ; căci eu ştiu foarte bine că în Germania se poate vorbi fără menajamente mai degrabă despre germani decît despre vreo altă naţiune. Şi aceste lucruri pe care tocmai le-am enumerat formează, într-o măsură mai mare sau mai mică, tema întregii literaturi bogate în tomuri şi, totuşi, cît se poate de sterile şi inutile, scrisă despre Anglia pe continent. Nimănui nu i-a trecut prin minte să aprofundeze în esenţă istoria engleză şi caracterul naţional englez, şi cît de mizeră este întreaga literatură despre Anglia se poate vedea din simplul fapt că în Germania, după cîte ştiu, jalnica lucrare a d-lui von Raumer [196] este socotită drept cea mai bună din cele ce tratează această temă.

Întrucît pînă acum Anglia n-a fost cercetată decît sub aspect politic, să începem cu acest aspect. Să examinăm constituţia engleză, care, după expresia unui tori, este „cel mai desăvîrşit produs al raţiunii engleze", şi, pentru a fi încă o dată pe placul acestui om politic, să urmăm la început o cale pur empirică.

Juste-milieu-ul apreciază constituţia engleză îndeosebi pentru faptul că s-a dezvoltat „în mod istoric", adică — pentru a ne exprima mai pe înţeles — pentru faptul că vechea bază, creată de revoluţia din 1688, a fost menţinută, şi că pe acest fundament, cum îl numesc ei, s-a clădit mai departe. Vom vedea, în cele ce urmează, ce caracter a dobîndit prin aceasta constituţia engleză. Deocamdată este suficientă simpla comparare a englezului din 1688 cu cel din 1844 pentru a dovedi că existenţa aceluiaşi fundament constituţional pentru amîndoi este un nonsens, o imposibilitate. Chiar dacă facem abstracţie de progresul general al civilizaţiei, însuşi caracterul politic al

naţiunii este acum cu totul altul decît atunci. Test-act, Habeas Corpus Act, Bill of Rights [197] au fost măsuri pe care whigii le-au putut impune datorită slăbiciunii şi înfrîngerii torilor din acea vreme, măsuri care erau îndreptate tocmai împotriva acestor tori, adică împotriva monarhiei absolute şi a catolicismului făţiş sau ascuns. Dar chiar în următorii cincizeci de ani vechii tori au dispărut, şi urmaşii lor au adoptat principiile care fuseseră pînă atunci un bun al whigilor ; de la urcarea pe tron a lui George I, torii monarho-catolici au devenit un partid aristocrat anglican, iar de la revoluţia franceză încoace, o dată cu care li s-a trezit conştiinţa, principiile politice ale torismului s-au redus tot mai mult la abstracţia „conservatismului", la simpla apărare, lipsită de orice idei, a situaţiei existente, ba şi această etapă a fost depăşită. Prin sir Robert Peel, torismul s-a decis să admită mişcarea, a recunoscut şubrezenia constituţiei engleze şi face concesii numai pentru a menţine cît mai multă vreme această şandrama putredă. — Whigii au trecut printr-o evoluţie tot atît de importantă, s-a format un partid nou, democratic, şi cu toate acestea ei susţin că fundamentul din 1688 este destul de larg şi pentru 1844 ! Consecinţa necesară a acestei „evoluţii istorice" s-a concretizat prin aceea că contradicţiile interne care constituie esenţa monarhiei constituţionale şi care fuseseră scoase îndeajuns la iveală încă de pe vremea cînd filozofia germană modernă se mai situa pe punctul de vedere republican, că aceste contradicţii şi-au atins punctul culminant în monarhia engleză modernă. Într-adevăr, monarhia constituţională engleză este desăvîrşirea monarhiei constituţionale în genere, este singurul stat în care, în măsura în care acest lucru mai este cu putinţă în vremea noastră, o *adevărată* aristocraţie nobiliară şi-a menţinut poziţiile alături de o conştiinţă populară relativ foarte dezvoltată şi în care, ca urmare, trinitatea puterii legislative, instaurată pe continent în mod artificial şi menţinută cu multă greutate există într-adevăr.

Dacă esenţa statului, ca şi a religiei, constă în teama omenirii faţă de sine însăşi, apoi în monarhia constituţională, şi mai ales în cea engleză, această teamă îşi atinge punctul său culminant. Experienţa a trei milenii nu a făcut pe oameni mai înţelepţi, ci, dimpotrivă, i-a derutat, i-a încurcat, i-a smintit din ce în ce mai mult, şi rezultatul acestei sminteli este situaţia politică din Europa de astăzi. Monarhia pură trezeşte groază, aminteşte de despotismul oriental şi roman. Dar nici aristocraţia pură nu inspiră mai puţină groază ; nu degeaba au

existat patricienii romani şi feudalismul medieval, nobilimea veneţiană şi genoveză. Democraţia este însă mai de temut decît amîndouă ; Marius şi Sulla, Cromwell şi Robespierre, capetele însîngerate a doi regi, listele de proscripţie şi dictatura sînt dovezi elocvente pentru „ororile" democraţiei. Pe lîngă aceasta, este îndeobşte cunoscut că nici una dintre aceste forme nu s-a putut menţine vreme îndelungată. Ce era de făcut în acest caz ? În loc să meargă drept înainte şi din imperfecţiunea sau, mai degrabă, din neomenia tuturor formelor de stat să tragă concluzia că statul însuşi este cauza tuturor acestor neomenii şi că el însuşi este inuman, în loc de toate acestea oamenii s-au liniştit cu gîndul că imoralitatea este legată numai de *formele* de stat ; şi au dedus din premisele de mai sus că îmbinarea a trei factori imorali poate să dea un produs moral, şi astfel a fost creată monarhia constituţională.

Prima teză a monarhiei constituţionale este aceea a echilibrului dintre puteri, şi această teză exprimă în modul cel mai desăvîrşit teama omenirii de ea însăşi. Nu am cîtuşi de puţin intenţia să vorbesc despre absurditatea ridicolă, despre imposibilitatea totală a realizării acestei teze ; vreau numai să cercetez dacă ea a fost aplicată în constituţia engleză ; aşa cum am promis, voi proceda pur empiric, atît de empiric încît înşişi politicienilor noştri empirici li se va părea că am întrecut măsura. Aşadar, eu nu mă refer la constituţia engleză aşa cum se prezintă ea în „Comentariile" lui Blackstone, în fanteziile lui de Lolme [198] sau în lungul şir de statute constituţionale de la „Magna Charta" [199] pînă la Reformbill, ci aşa cum este ea în realitate.

Să începem cu elementul monarhic. Oricine ştie cum stau lucrurile cu suveranul Angliei, fie el de sex masculin sau feminin. Puterea coroanei se reduce în practică la zero, şi dacă un lucru cunoscut de toată lumea ar mai avea nevoie de dovezi, faptul că a trecut mai bine de o sută de ani de cînd a încetat orice luptă împotriva coroanei, că nici măcar cartiştii radicali-democraţi nu înţeleg să-şi piardă timpul cu o asemenea luptă, ar fi o dovadă suficientă. Cum rămîne atunci cu acea treime a puterii legislative care în teorie revine coroanei ? Totuşi — şi în aceasta teama îşi atinge culmea —, totuşi constituţia engleză nu poate exista fără monarhie. Înlăturaţi coroana, „vîrful subiectiv", şi întregul edificiu artificial se va prăbuşi. Constituţia engleză este o piramidă răsturnată, al cărei vîrf este în acelaşi timp şi bază. Şi cu cît devenea mai neînsemnat în realitate elementul monarhic, cu atît căpăta mai multă importanţă în ochii englezului. Se ştie

că nicăieri persoana care nu guvernează nu este mai venerată ca în Anglia. Ziarele engleze întrec cu mult pe cele germane în slugărnicia lor servilă. Acest cult respingător al regelui ca atare, adorarea unei reprezentări găunoase, lipsite de orice conținut — și nici măcar a reprezentării, ci a *cuvîntului* „rege" — constituie însă desăvîrșirea monarhiei, așa cum adorarea simplului *cuvînt* „dumnezeu" constituie desăvîrșirea religiei. Cuvîntul rege este esența statului, după cum cuvîntul „dumnezeu" este esența religiei, chiar dacă ambele cuvinte nu înseamnă absolut nimic. În ambele cazuri, esențialul constă în aceea ca elementul principal, și anume omul care se ascunde în dosul acestor cuvinte, să nu cumva să-și spună cuvîntul.

Să trecem acum la elementul aristocratic. Cu el lucrurile nu stau cu mult mai bine decît cu coroana, cel puțin în sfera care i-a fost atribuită prin constituție. Dacă zeflemelile cu care, de peste o sută de ani încoace, este necontenit împroșcată Camera lorzilor au pătruns, treptat, atît de adînc în opinia publică încît această ramură a puterii legislative este privită de toți ca o casă a invalizilor pentru oamenii de stat ieșiți la pensie, încît propunerea rangului de pair este considerată drept o insultă de către orice membru al Camerei comunelor care încă nu e complet ramolit, se poate lesne imagina de ce respect se bucură cea de-a doua dintre puterile de stat instituite prin constituție. În realitate, activitatea lorzilor în Camera lorzilor a ajuns să fie o pură formalitate lipsită de importanță, și numai arareori această activitate capătă un fel de energie a inerției, așa cum s-a întîmplat în timpul dominației whigilor, între 1830 și 1840, dar chiar și atunci lorzii nu sînt puternici prin ei înșiși, ci datorită partidului tori, ai cărui autentici reprezentanți sînt, iar Camera lorzilor, a cărei superioritate, potrivit teoriei constituției, trebuie să constea în aceea de a fi deopotrivă de independentă față de coroană ca față de popor, depinde în realitate de un anumit partid, prin urmare de pulsul opiniei publice, și, datorită dreptului coroanei de a numi pe pairi, este dependentă și de aceasta din urmă. Dar cu cît devine mai neputincioasă Camera lorzilor, cu atît cîștigă poziții mai trainice în opinia publică. Partidele constituționale — torii, whigii și radicalii — se tem într-o măsură egală de desființarea acestei forme goale, iar radicalii fac cel mult observația că lorzii, ca singura putere neresponsabilă a constituției, constituie o anomalie și că de aceea pairii ereditari ar trebui înlocuiți prin

pairi aleşi. Şi de data aceasta teama omenirii de ea însăşi este aceea care menţine această formă goală, iar pe radicali, care pentru Camera comunelor preconizează o bază pur democratică, această teamă îi împinge şi mai departe decît pe celelalte două partide ; căci pentru ca învechita Cameră a lorzilor, care şi-a trăit de mult traiul, nu cumva să piară, ei caută să-i mai insufle oleacă de vigoare printr-o transfuzie de sînge popular. Cartiştii ştiu mai bine ce au de făcut ; ei ştiu că, în faţa atacului unei Camere democrate a comunelor, toată şandramaua putredă — coroana, lorzii şi aşa mai departe — se va prăbuşi de la sine, şi de aceea nu-şi bat capul, ca radicalii, ce formă trebuie să aibă instituţia pairilor. — Şi după cum venerarea coroanei sporeşte pe măsură ce puterea acesteia scade, tot aşa şi în rîndurile poporului respectul faţă de aristocraţie a crescut cu atît mai mult cu cît influenţa politică a Camerei lorzilor a devenit mai neînsemnată. Nu numai că au fost menţinute formalităţile cele mai înjositoare din epoca feudală, că membrii Camerei comunelor trebuie să stea în picioare şi cu pălăria în mînă atunci cînd apar în calitate oficială în faţa lorzilor, în timp ce aceştia stau jos cu capul acoperit, şi că formula oficială cu care trebuie să se adreseze unui reprezentant al nobilimii sună astfel : „Să-mi permită înălţimea voastră" (May it please your lordship) etc. ; ceea ce-i mai rău e că toate aceste formalităţi sînt într-adevăr expresia opiniei publice, care consideră pe lord drept o fiinţă de ordin superior şi nutreşte un respect faţă de arborii genealogici, faţă de titlurile răsunătoare, de vechile relicve de familie etc., care pentru noi, cei de pe continent, sînt tot atît de respingătoare şi de dezgustătoare ca şi cultul coroanei. Şi în această trăsătură a caracterului englez îşi găseşte expresia aceeaşi adorare a unei vorbe goale care nu înseamnă nimic, ideea fixă cu totul absurdă că o mare naţiune sau omenirea şi universul întreg n-ar putea exista fără cuvîntul aristocraţie. — Şi, totuşi, aristocraţia se bucură încă în realitate de o influenţă considerabilă ; dar după cum puterea coroanei o constituie puterea miniştrilor, adică a reprezentanţilor majorităţii Camerei comunelor — luînd prin urmare cu totul altă direcţie decît cea prevăzută de constituţie —, tot aşa şi puterea aristocraţiei constă în altceva decît în dreptul ei la un loc ereditar în organul legislativ. Aristocraţia este puternică prin imensele ei proprietăţi funciare, prin bogăţia ei în genere, şi ea împarte această putere cu toţi ceilalţi oameni avuţi care nu sînt de origine nobilă ; puterea lorzilor se exercită

nu în Camera lorzilor, ci în Camera comunelor, şi acest lucru ne duce la acea parte componentă a puterii legislative care, potrivit constituţiei, trebuie să reprezinte elementul democratic.

[„Vorwärts !" nr. 76 din 21 septembrie 1844]

Dacă coroana şi Camera lorzilor sînt neputincioase, în mod necesar Camera comunelor trebuie să concentreze în sine întreaga putere. Şi chiar aşa stau lucrurile. În realitate, Camera comunelor face legile şi le aplică prin miniştri, care nu reprezintă decît un comitet al ei. Avînd în vedere această atotputernicie a Camerei comunelor, Anglia ar trebui să fie deci o democraţie pură, chiar dacă nominal s-ar menţine şi celelalte două ramuri ale puterii legislative, dar aceasta numai dacă elementul democratic ar fi el însuşi cu adevărat democratic. Dar despre aşa ceva nici nu poate fi vorba. Cu prilejul adoptării constituţiei după revoluţia din 1688, comunele au rămas cu totul intacte în componenţa lor ; oraşele, tîrgurile şi circumscripţiile electorale, care înainte avuseseră dreptul să trimită un deputat, şi-au păstrat acest drept ; şi el nu era cîtuşi de puţin un drept democratic, „un drept general al omului", ci un privilegiu pur feudal, care fusese atribuit de către coroană încă de pe vremea Elisabetei, în mod cu totul arbitrar şi ca o favoare, multor oraşe care pînă atunci nu fuseseră reprezentate. Dar chiar şi caracterul reprezentativ pe care îl aveau — cel puţin la început — alegerile pentru Camera comunelor se pierdu curînd, datorită „dezvoltării istorice". Componenţa vechii Camere a comunelor este cunoscută. La oraşe, reînnoirea mandatului de deputat depindea fie de o singură persoană, fie de o corporaţie închisă, care-şi completa singură rîndurile ; numai un număr mic de oraşe erau deschise, adică aveau un număr destul de mare de alegători, şi chiar în acestea corupţia cea mai nerušinată înlătura ultimele rămăşiţe ale unei adevărate reprezentări. Oraşele închise se aflau, de cele mai multe ori, sub influenţa unei singure persoane, de obicei a unui lord, iar în circumscripţiile electorale rurale atotputernicia marilor proprietari funciari înăbuşea orice mişcare ceva mai liberă şi mai independentă în rîndurile poporului, care şi aşa, din punct de vedere politic, era complet inert. Vechea Cameră a comunelor nu era altceva decît o corporaţie medievală închisă, independentă de popor, desăvîrşirea dreptului „istoric" ; această corporaţie nu putea aduce nici măcar un singur argument cu adevărat raţional, sau aparent

rațional, în favoarea existenței sale ; ea exista în ciuda rațiunii, și tocmai de aceea a negat în 1794, prin glasul propriei ei comisii, că ar fi o adunare de reprezentanți și că Anglia ar fi un stat reprezentativ *. Față de o asemenea constituție, teoria statului reprezentativ, ba chiar a monarhiei constituționale obișnuite cu o cameră a reprezentanților, trebuia să apară cît se poate de revoluționară și de condamnabilă, și de aceea torii aveau deplină dreptate atunci cînd calificau Reformbill-ul drept o măsură care subminează constituția și vine de-a dreptul în contradicție cu spiritul și litera ei. Reformbill-ul a fost totuși adoptat, și acum trebuie să vedem care a fost influența acestuia asupra constituției engleze și mai ales asupra Camerei comunelor. Mai întîi de toate, condițiile în care se fac alegerile de deputați la sate au rămas neschimbate. Alegătorii sînt aici aproape exclusiv arendași, și aceștia se află în totală dependență de proprietarul lor funciar prin faptul că acesta poate în orice moment să le retragă arenda, întrucît nu există nici un raport contractual între ei. Deputații comitatelor (în opoziție cu orașele) continuă să fie, ca și înainte, deputați ai proprietarilor funciari, căci numai în epocile cele mai agitate, ca în 1831 [200], arendașii cutează să voteze împotriva acestora. Ba mai mult : Reformbill-ul a înrăutățit chiar situația, prin aceea că a mărit numărul deputaților din comitate. Din cele 252 de locuri de deputați ai comitatelor, torii pot conta întotdeauna pe cel puțin 200, afară doar de cazul cînd printre arendași ar domni o stare de agitație generală, astfel încît intervenția proprietarilor funciari ar constitui o imprudență. La orașe a fost introdusă o reprezentare, cel puțin de formă, și s-a acordat dreptul de vot fiecărui cetățean care locuiește într-o casă cu o valoare locativă anuală de cel puțin 10 lire sterline și care plătește impozite directe (impozit pentru săraci etc.). În felul acesta este exclusă uriașa majoritate a claselor muncitoare, căci, în primul rînd, numai cei înșurați locuiesc, firește, în case separate, și chiar dacă pentru o parte considerabilă din aceste case se plătește o chirie anuală de 10 lire sterline, aproape toți cei ce locuiesc în ele se eschivează de la plata impozitelor directe, și prin urmare nu sînt alegători. În cazul adoptării dreptului de vot

* „Second Report of the Committee of Secrecy, to whom the Papers referred to in His Majesty's Message on the 12 th May 1794, were delivered" [„Al doilea raport al Comisiei secrete pentru cercetarea documentelor la care se referă mesajul majestății sale din 12 mai 1794"]. („Raport cu privire la societățile revoluționare din Londra", Londra, 1794), pag. 68 și urm.

universal, preconizat de cartiști, numărul alegătorilor ar crește de cel puțin trei ori. Orașele se află, așadar, în mîinile burgheziei, iar aceasta, la rîndul ei, depinde foarte adeseori, în orașele mai mici, direct sau indirect — prin intermediul arendașilor, care sînt principalii clienți ai micilor negustori și ai meșteșugarilor — de proprietarii funciari. Numai în marile orașe ajunge burghezia să domine cu adevărat; în orașele industriale mai mici însă, mai ales în cele din Lancashire, unde elementul burghez este foarte redus ca număr, iar influența populației rurale este foarte neînsemnată, prin urmare acolo unde cel puțin o minoritate a clasei muncitoare a devenit un factor hotărîtor, reprezentarea de formă începe să se apropie într-o oarecare măsură de o reprezentare reală. De aceea, aceste orașe, de exemplu Ashton, Oldham, Rochdale, Bolton etc., trimit în parlament aproape numai radicali. Extinderea dreptului de vot potrivit principiilor cartiștilor ar asigura acestui partid majoritatea alegătorilor atît aici cît și, în genere, în toate orașele industriale. Dar, în afară de aceste influențe felurite și foarte complicate în practică, se resimte și acțiunea diferitelor interese locale și, în sfîrșit, într-o măsură destul de mare, influența unui factor considerabil: corupția. În primul articol din prezenta serie * s-a arătat cum Camera comunelor a declarat, prin comisia ei pentru cercetarea corupției, că a fost aleasă prin corupție, iar Thomas Duncombe, singurul deputat care este adept hotărît al cartismului, a declarat încă de mult pe față în Camera comunelor că nimeni din întreaga adunare, nici el însuși, n-ar putea spune că și-a obținut locul prin votul liber, cinstit al alegătorilor săi. Vara trecută, Richard Cobden, deputat de Stockport și conducător al Ligii împotriva legii cerealelor, a declarat, în cadrul unui miting public la Manchester, că corupția a luat acum proporții mai mari ca oricînd, că la clubul Carlton al torilor și la clubul Reform al liberalilor din Londra reprezentarea orașelor este pur și simplu vîndută la mezat celui ce oferă mai mult și că cluburile acestea acționează ca niște întreprinzători: „pentru atîtea și atîtea lire îți garantăm cutare sau cutare loc" etc. — Și toate acestea, la care se adaugă modul „corect" în care se țin alegerile — starea generală de ebrietate în care decurge votarea, cîrciumile în care alegătorii se îmbată pe socoteala candidaților, dezordinea, încăierările și urletul mulțimii în fața localurilor de vot — completează tabloul nulității reprezentării valabile pe *șapte* ani.

* Vezi volumul de față, pag. 572—598. — *Nota Red.*

[„Vorwärts !" nr. 77 din 25 septembrie 1844]

Am văzut că atît coroana cît şi Camera lorzilor şi-au pierdut însemnătatea pe care o aveau ; am văzut în ce fel se recrutează membrii atotputernicei Camere a comunelor ; se naşte acum întrebarea : dar atunci cine guvernează, de fapt, în Anglia ? — Guvernează proprietatea. Datorită proprietăţii aristocraţia poate să dirijeze alegerile de deputaţi în circumscripţiile rurale şi în oraşele mici ; datorită proprietăţii negustorii şi fabricanţii pot desemna pe deputaţi în oraşele mari şi, în parte, şi în cele mici ; datorită proprietăţii atît unii cît şi ceilalţi îşi pot spori influenţa prin corupţie. Dominaţia proprietăţii este recunoscută în mod făţiş în Reformbill prin instituirea censului. Şi întrucît proprietatea şi influenţa obţinută datorită ei constituie esenţa burgheziei, întrucît, aşadar, aristocraţia se bizuie în alegeri pe proprietatea ei şi, prin urmare, nu apare ca aristocraţie, ci se situează pe acelaşi plan cu burghezia, întrucît influenţa burgheziei propriu-zise este, în ansamblul ei, cu mult mai puternică decît aceea a aristocraţiei, domină de fapt burghezia. Dar cum şi de ce domină ea ? Pentru că poporul încă n-a înţeles care este esenţa proprietăţii, pentru că — cel puţin la ţară — el este în genere încă mort din punct de vedere spiritual şi de aceea acceptă tirania proprietăţii. Anglia este, desigur, o democraţie, după cum şi Rusia este o democraţie ; căci poporul domină pretutindeni fără a fi conştient de acest lucru, şi în toate statele regimul nu este altceva decît o expresie a gradului de cultură a poporului.

Nu este uşor să ne întoarcem de la această practică a constituţiei engleze la teoria ei. Practica se află în cea mai flagrantă contradicţie cu teoria ; ambele laturi s-au înstrăinat atît de mult una de alta, încît nu se mai aseamănă de loc. De o parte trinitatea puterii legislative, de altă parte tirania burgheziei ; de o parte sistemul bicameral, de altă parte o Cameră a comunelor atotputernică ; de o parte prerogativa regală, de altă parte un guvern ales de către Camera comunelor ; de o parte o Cameră a lorzilor independentă cu legislatori ereditari, de altă parte o casă a invalizilor pentru deputaţii care şi-au trăit traiul. Fiecare dintre cele trei părţi componente ale puterii legislative a fost nevoită să-şi cedeze puterea unui alt element : coroana — miniştrilor, adică majorităţii Camerei comunelor ; lorzii — partidului tori, prin urmare unui element popular, şi miniştrilor care numesc pe pairi, adică în fond tot unui element popular, iar Camera co-

munelor — burgheziei sau, ceea ce e tot una, lipsei de maturitate politică a poporului. În realitate, constituţia engleză nici nu mai există ; întregul proces complicat de legiferare este o simplă farsă ; contradicţia dintre teorie şi practică a devenit atît de acută, încît este cu neputinţă ca ea să mai dăinuiască multă vreme ; şi chiar dacă prin emanciparea catolicilor, despre care vom avea prilejul să mai vorbim în cele ce urmează, şi prin reforma parlamentară şi cea municipală vitalitatea debilei constituţii a fost în aparenţă oarecum sporită, aceste măsuri înseşi constituie o recunoaştere a faptului că s-a pierdut nădejdea în menţinerea constituţiei. În plus ele introduc în ea elemente care se află în contradicţie hotărîtă cu principiile ei fundamentale şi care, prin urmare, ascut şi mai mult conflictul, punînd teoria în contradicţie cu sine însăşi.

Am văzut cum în constituţia engleză organizarea puterilor se bazează exclusiv pe teamă. Această teamă se manifestă şi mai mult în regulile conform cărora procedează organele legislative, în aşa-numitele Standing Orders *. Orice proiect de lege trebuie citit în fiecare dintre cele două camere de trei ori, la anumite intervale ; după a doua citire el este predat unui comitet care îl examinează în amănunţime ; în cazurile mai importante „camera se transformă într-un comitet al întregii camere" pentru dezbaterea proiectului şi numeşte un raportor care după terminarea dezbaterilor prezintă cu multă solemnitate un raport cu privire la dezbateri în faţa aceleiaşi camere care a dezbătut proiectul. În treacăt fie spus, nu este oare acesta cel mai minunat exemplu de „transcendenţă înăuntrul imanenţei şi de imanenţă înăuntrul transcendenţei" pe care şi l-ar putea dori un hegelian ? „Cunoştinţa Camerei comunelor despre comitet este cunoştinţa comitetului despre sine însuşi", iar raportorul este „personalitatea absolută a mijlocitorului, în care ambele sînt identice". În felul acesta fiecare proiect de lege este dezbătut de opt ori înainte de a putea obţine sancţiunea regală. La baza acestei proceduri cu totul ridicole stă, firește, tot teama omenirii de ea însăşi. Se recunoaşte că progresul constituie esenţa omenirii, dar lipseşte curajul de a proclama deschis acest progres ; se întocmesc legi menite să aibă o valabilitate absolută care, prin urmare, pun stavilă progresului, dar, prin dreptul pe care organele legislative şi l-au rezervat de a modifica legile, pro-

* — regulile procedurii parlamentare. — *Nota Trad.*

gresul care abia a fost negat este lăsat din nou să intre pe ușa din dos. Dar numai nu prea repede, nu prea în grabă! Progresul este revoluționar, este primejdios și de aceea trebuie cel puțin ținut în loc printr-o frînă puternică; înainte de a trece la recunoașterea lui, lucrul trebuie chibzuit de opt ori. Dar și măsurile dictate de această teamă — care în sine nu reprezintă nimic și care nu dovedește decît că înșiși cei stăpîniți de ea nu sînt oameni adevărați, liberi — trebuie neapărat să dea greș. În loc să se asigure o dezbatere mai cuprinzătoare a proiectelor, se procedează la o citire repetată a lor, ceea ce în practică reprezintă o simplă formalitate cu totul de prisos. Discuția principală se reduce de obicei la o primă sau o a doua citire, și uneori și la o dezbatere în comitet, după cum îi convine opoziției. Întreaga zădărnicie a repetării dezbaterilor iese la iveală dacă se ia în considerare că soarta fiecărui proiect este dinainte hotărîtă, iar atunci cînd *nu* este hotărîtă, dezbaterile nu se învîrtesc în jurul unui anumit proiect, ci în jurul existenței unui guvern sau al altuia. Prin urmare, rezultatul întregii farse, de opt ori repetate, nu este în nici un caz o dezbatere mai calmă în camera propriu-zisă, ci cu totul altceva, ceva ce nu a fost cîtuși de puțin în intenția celor ce au introdus această farsă. O durată mai mare a dezbaterilor dă opiniei publice timpul să-și formeze o părere cu privire la măsurile propuse și, în caz de nevoie, să li se opună prin mitinguri și petiții, adeseori cu succes, cum s-a întîmplat anul trecut cu prilejul proiectului lui sir James Graham în legătură cu educația. Dar acest lucru, după cum s-a mai spus, nu reprezintă scopul inițial, care ar putea fi atins cu mult mai ușor.

Și pentru că veni vorba despre Standing Orders, mai putem menționa încă cîteva puncte care trădează teama constituției engleze și caracterul, la origine corporatist, al Camerei comunelor. Dezbaterile din Camera comunelor nu sînt publice; admiterea la ședințe este un privilegiu care se obține de obicei numai pe baza dispoziției scrise a unui deputat. În timpul votării, galeriile sînt evacuate; în ciuda acestui sistem ridicol de a învălui totul în mister, împotriva desființării căruia camera s-a pronunțat întotdeauna cu vehemență, numele deputaților care au votat pentru sau contra pot fi găsite a doua zi în toate ziarele. Deputații radicali nu au putut niciodată să obțină tipărirea proceselor-verbale autentice, — nu sînt decît două săptămîni de cînd a căzut o propunere în acest sens; urmarea este că pentru conținutul dărilor de

seamă cu privire la dezbaterile parlamentare care apar în ziare este răspunzător numai editorul ; el poate fi tras la răspundere pentru publicarea de aserțiuni calomnioase de către oricine se simte ofensat de o declarație a vreunui membru al parlamentului — potrivit legii chiar și de către guvern —, în timp ce autorul calomniei este la adăpost de orice urmărire datorită imunității sale parlamentare. Acest punct și multe altele din Standing Orders arată caracterul exclusiv antipopular al parlamentului de după reformă, iar încăpățînarea cu care Camera comunelor se cramponează de aceste obiceiuri tradiționale arată destul de limpede că ea nu dorește cîtuși de puțin să se transforme dintr-o corporație privilegiată într-o adunare de reprezentanți ai poporului.

[„Vorwärts !" nr. 78 din 28 septembrie 1844]

O altă dovadă în acest sens este imunitatea membrilor parlamentului, situația excepțională a acestora în fața instanțelor judiciare și dreptul Camerei comunelor de a dispune arestarea oricui crede de cuviință. Îndreptat la început împotriva abuzurilor coroanei, care ulterior a fost despuiată de orice putere, acest privilegiu s-a îndreptat în ultimul timp numai împotriva poporului. În 1771 camera a fost cuprinsă de mînie din pricina cutezanței ziarelor care au publicat dezbaterile — lucru pe care are dreptul să-l facă numai camera însăși — și a încercat să pună stavilă acestei cutezanțe, arestînd pe editori, iar apoi și pe funcționarii care i-au pus în libertate. Încercarea, firește, a dat greș ; dar ea ne arată ce se ascunde în dosul acestui privilegiu al parlamentului, iar nereușita ne dovedește că și Camera comunelor, cu toate că se situează mai presus de popor, depinde totuși de el și că, prin urmare, nici Camera comunelor nu guvernează.

Într-o țară în care „creștinismul este o parte componentă esențială a legilor țării" (Christianity is part and parcel of the laws of the land), *biserica de stat* face parte în mod necesar din constituție. Potrivit constituției sale, Anglia este în esență un stat creștin, și anume un stat creștin puternic, deplin dezvoltat ; statul și biserica sînt pe de-a-ntregul contopite și inseparabile. Dar această unitate dintre biserică și stat se poate concretiza numai într-*una* din confesiunile creștine, cu excluderea tuturor celorlalte, iar sectele excluse sînt, firește, prin aceasta, declarate eretice și supuse prigoanei religioase și politice. Așa stau lucrurile în Anglia, unde asemenea secte,

considerate totdeauna ca făcînd parte dintr-o singură categorie, au fost excluse ca non-conformişti sau dissenters de la orice participare la activitatea de stat, stînjenite şi împiedicate în exercitarea cultului lor şi urmărite prin legi penale. Cu cît se ridicau mai hotărît împotriva unităţii dintre biserică şi stat, cu atît mai vehement apăra partidul dominant această unitate şi o ridica la rangul unei probleme vitale a statului. De aceea, pe vremea cînd în Anglia statul creştin se afla încă în plină înflorire, persecutarea acestor dissenters, şi în special a catolicilor, era la ordinea zilei, o persecuţie, ce-i drept, mai puţin cruntă, dar mai generală, mai tenace decît cea din evul mediu. Boala acută deveni cronică, izbucnirile subite ale furiei sîngeroase a catolicismului se transformară în calcul politic rece, care încerca să stîrpească eterodoxia printr-o presiune mai slabă, dar mai persistentă. Persecuţia fu strămutată pe terenul laic, devenind astfel şi mai insuportabilă. Nerecunoaşterea celor treizeci şi nouă de articole [201] încetă de a mai fi un sacrilegiu, dar în schimb începu să fie considerată crimă de stat.

Dar progresul istoric nu putea fi oprit ; deosebirea dintre legislaţia din 1688 şi opinia publică din 1828 era atît de mare, încît în acest an pînă şi Camera comunelor s-a văzut nevoită să abroge legile cele mai drastice împotriva dissenterilor. Au fost abrogate Test-Actul şi paragrafele privitoare la religie din Corporation-Act [202] ; în anul următor veni rîndul emancipării catolicilor, în ciuda opoziţiei turbate a torilor. Torii, reprezentanţii constituţiei, erau pe deplin îndreptăţiţi să se opună acestei măsuri, întrucît nici unul din partidele liberale, nici chiar radicalii, nu atacau constituţia însăşi. Constituţia trebuia să rămînă şi pentru aceştia baza, şi pe această bază numai torii erau consecvenţi. Ei şi-au dat seama şi au declarat sus şi tare că măsurile menţionate mai sus vor atrage după sine falimentul bisericii anglicane şi, în mod inevitabil, şi al constituţiei ; că a da dissenterului drepturi civile active înseamnă să nimiceşti de facto biserica anglicană, să sancţionezi atacurile împotriva ei ; că, în genere, se dă dovadă de o extremă inconsecvenţă faţă de stat dacă se acordă catolicului, care mai presus de puterea de stat recunoaşte autoritatea papei, dreptul de a participa la administrarea ţării şi la întocmirea legilor. Liberalii nu au putut să respingă argumentele lor ; emanciparea a fost totuşi adoptată, iar profeţiile torilor au şi început să se împlinească.

Aşadar, biserica anglicană a devenit în felul acesta o vorbă goală şi se deosebeşte de celelalte confesiuni doar prin cele 3.000.000 de lire sterline pe care le primeşte anual şi prin cele cîteva mici privilegii care reprezintă tocmai ceea ce trebuie pentru a menţine treză lupta împotriva ei. Din aceste privilegii fac parte tribunalele ecleziastice, în care episcopul anglican exercită o jurisdicţie exclusivă, dar foarte puţin însemnată, şi care constituie o povară mai ales prin mărimea cheltuielilor de judecată; apoi impozitul bisericesc local, care este folosit pentru întreţinerea clădirilor aflate la dispoziţia bisericii de stat; dissenterii se află şi ei sub jurisdicţia acestor tribunale şi trebuie să participe la plata acestui impozit.

Dar nu numai legislaţia *împotriva* bisericii, ci şi legislaţia *în favoarea* ei a contribuit la transformarea bisericii de stat într-o vorbă goală. Biserica irlandeză a fost dintotdeauna o vorbă goală, o biserică de stat sau o biserică guvernamentală desăvîrşită, o ierarhie completă, de la arhiepiscop în jos pînă la vicar, căreia nu-i lipseşte nimic altceva decît comunitatea şi a cărei misiune constă în a predica, a se ruga şi a cînta litanii în faţa pereţilor goi. Biserica anglicană are, ce-i drept, un public, cu toate că şi ea a pierdut destul teren din cauza dissenterilor, mai ales în Wales şi în regiunile industriale, dar păstorilor spirituali bine plătiţi nu le pasă prea mult de oile lor. „Dacă vreţi ca o castă de preoţi să devină obiect de dispreţ şi să piară, plătiţi-o bine", spune Bentham, iar biserica engleză şi cea irlandeză confirmă justeţea acestui aforism. În satele şi oraşele Angliei nimic nu este mai urît şi mai dispreţuit de popor decît un church-of-England parson*. Şi la un popor atît de evlavios cum este cel englez asta nu e lucru puţin.

Se înţelege că cu cît este mai lipsită de conţinut şi mai neînsemnată reputaţia bisericii anglicane, cu atît mai tare se cramponează de ea partidul conservator şi, în genere, partidul strict constituţional; separarea bisericii de stat ar putea stoarce lacrimi pînă şi lordului John Russell; se înţelege de asemenea că cu cît mai lipsită de conţinut este biserica de stat, cu atît apăsarea ei este mai mare şi se face mai simţită. Îndeosebi este urîtă biserica irlandeză, pentru că este cea mai lipsită de însemnătate; ea nu are alt scop decît acela de a îndîrji poporul, de a-i aminti că este un popor subjugat, căruia cuceritorul îi impune religia şi instituţiile sale.

* — preot al bisericii anglicane. — *Nota Trad.*

Așadar, Anglia se află acum în stadiul de trecere de la statul creștin determinat la cel nedeterminat, la un stat care nu are la bază vreo confesiune determinată, ci un fel de medie a tuturor confesiunilor existente, un creștinism nedeterminat. Fără îndoială că și vechiul stat creștin determinat a luat măsuri împotriva necredinței, și Apostasy-Act din 1699 o pedepsește chiar prin pierderea drepturilor civile pasive și cu închisoarea ; această lege nu a fost niciodată abrogată, dar nici nu a mai fost vreodată aplicată. O altă lege, datînd de pe vremea Elisabetei, prevede că oricine lipsește duminica de la biserică fără motive întemeiate (dacă nu mă înșel, se prevede chiar să fie o biserică episcopală, căci Elisabeta nu recunoștea bisericile dissenterilor) este pedepsit cu amendă sau recluziune corespunzătoare. Această lege se mai aplică adeseori la țară ; chiar aici, în civilizatul Lancashire, la cîteva ore de Manchester, există cîțiva judecători de pace bigoți care — după cum a relatat acum două săptămîni, în Camera comunelor, M. Gibson, deputat de Manchester — au condamnat la închisoare, în unele cazuri pînă la șase săptămîni, o mulțime de oameni pentru că nu se duceau regulat la biserică. Principalele legi împotriva necredinței sînt însă cele care prevăd că oricine nu crede în dumnezeu sau în răsplata sau pedeapsa din lumea cealaltă devine inapt să presteze jurămînt și este pedepsit pentru blasfemie. Se consideră blasfemie orice tinde să facă din biblie sau din religia creștină obiect de dispreț, precum și tăgăduirea directă a existenței lui dumnezeu ; ca pedeapsă se prevede închisoarea — de obicei un an — și amendă.

[„Vorwärts!" nr. 80 din 5 octombrie 1844]

Dar și statul creștin nedeterminat merge spre declin încă înainte de a fi fost recunoscut oficial prin lege. După cum s-a mai spus, Apostasy-Act este cu totul învechit ; comandamentul de a merge regulat la biserică este de asemenea destul de învechit și se aplică numai în cazuri excepționale ; legea cu privire la blasfemie începe și ea să se învechească — datorită atitudinii neînfricate a socialiștilor englezi, și mai cu seamă a lui Richard Carlyle — și este pusă în aplicare numai pe alocuri, în localități deosebit de bigote, de exemplu la Edinburgh, iar acolo unde lucrul este posibil este ocolită chiar prescripția conform căreia cei bănuiți de necredință n-au dreptul să depună jurămînt. Partidul creștin a devenit

atît de slab, încît îşi dă el singur seama că aplicarea strictă a acestor legi ar atrage după sine, în scurt timp, abrogarea lor, şi de aceea preferă să păstreze tăcerea pentru ca măcar sabia lui Damocles a legislaţiei creştine să continue să atîrne deasupra capului necredincioşilor şi să servească poate şi mai departe ca mijloc de ameninţare şi intimidare.

În afară de instituţiile politice pozitive analizate pînă acum, mai pot fi incluse în sfera constituţiei încă cîteva elemente. Despre drepturile cetăţeanului aproape că nu a fost vorba pînă acum ; în limitele constituţiei propriu-zise, individul nu are drepturi în Anglia. Aceste drepturi există fie prin tradiţie, fie în virtutea unor statute care nu au nici o legătură cu constituţia. Vom vedea mai încolo cum s-a produs această curioasă scindare ; pentru moment trecem la critica acestor drepturi.

Primul dintre acestea este dreptul oricui să-şi expună în public părerea, nestînjenit şi fără o autorizaţie prealabilă din partea autorităţilor, adică libertatea presei. În linii mari este adevărat că nicăieri nu domneşte o libertate a presei mai largă ca în Anglia ; şi totuşi această libertate este încă foarte limitată aici. Legea cu privire la pamflete, legea cu privire la înalta trădare şi legea cu privire la blasfemie apasă greu asupra presei, şi dacă cazurile de persecuţie a presei sînt rare, acest lucru *nu se datoreşte legii*, ci fricii guvernului de a deveni în mod inevitabil nepopular în cazul că ar lua măsuri împotriva presei. Ziarele engleze aparţinînd tuturor partidelor comit zilnic delicte de presă, atît împotriva guvernului cît şi împotriva unor persoane particulare ; dar toate aceste delicte sînt trecute cu vederea şi se aşteaptă pînă ce se iveşte posibilitatea intentării unui proces politic, cu care prilej este implicată şi presa. Aşa s-a întîmplat cu cartiştii în 1842, aşa s-a întîmplat de curînd şi cu repealer[203]-ii irlandezi. De o sută de ani încoace, în Anglia libertatea presei trăieşte din mila stăpînirii, ca şi libertatea presei din Prusia începînd din 1842.

Al doilea „drept înnăscut" (birthright) al englezului este dreptul de a participa la întruniri populare şi de a le convoca, drept de care nu se bucură pînă acum nici un alt popor din Europa. Acest drept, deşi străvechi, a fost exprimat ulterior într-un statut ca „dreptul poporului de a se întruni pentru a dezbate nemulţumirile sale şi pentru a înainta organelor legislative petiţii în vederea rezolvării lor". Aceasta include însă o îngrădire. Dacă la încheierea mitingului nu se adoptă

o petiţie, el capătă prin aceasta, dacă nu un caracter de-a dreptul ilegal, cel puţin unul foarte dubios. La procesul lui O'Connell, reprezentantul coroanei a relevat în mod special că mitingurile calificate ca ilegale nu au fost convocate în vederea discutării unor petiţii. Principala îngrădire este însă de ordin poliţienesc ; autoritatea centrală sau cea locală pot să interzică în prealabil sau să întrerupă şi să împrăştie orice miting, şi ea a procedat astfel nu numai la Clontarf *, dar destul de des, chiar şi în Anglia, la mitingurile cartiste şi socialiste. Acest lucru însă nu este considerat ca un atentat împotriva drepturilor înnăscute ale englezilor, deoarece cartiştii şi socialiştii sînt nişte bieţi pîrliţi şi, prin urmare, sînt lipsiţi de drepturi ; nimeni nu se sinchiseşte de aşa ceva, afară de „Northern Star" [204] şi „New Moral World" [205], de aceea pe continent nu se află nimic despre toate acestea.

Apoi dreptul de asociere. Sînt permise toate asociaţiile care urmăresc scopuri legale prin mijloace legale ; dar de fiecare dată trebuie să se formeze o singură asociaţie mare care să nu aibă filiale locale. Formarea de asociaţii care se împart în filiale locale cu organizare separată este permisă numai în scopuri de binefacere, şi în genere în scop pecuniar, şi poate fi întreprinsă numai pe baza unei autorizaţii eliberate de un funcţionar numit în acest scop. Socialiştii au cerut o asemenea autorizaţie pentru asociaţia lor, pretinzînd că ar urmări un asemenea scop ; ea a fost însă refuzată cartiştilor, deşi în statutul lor ei au copiat cuvînt cu cuvînt statutul asociaţiei socialiste. Acum ei sînt nevoiţi să ocolească legea şi sînt puşi astfel în situaţia că o singură greşeală comisă în scris de unul dintre membrii asociaţiei e suficientă pentru ca întreaga asociaţie să cadă în cursa întinsă de lege. Dar, chiar făcînd abstracţie de aceasta, dreptul de asociere în toată deplinătatea lui este un privilegiu al celor bogaţi ; pentru o asociaţie trebuie în primul rînd bani, şi-i este mai uşor bogatei Ligi împotriva legilor cerealelor să strîngă sute de mii decît săracei asociaţii a cartiştilor sau Uniunii minerilor britanici să-şi acopere măcar cheltuielile asociaţiei. Şi o asociaţie care nu are fonduri la dispoziţie nu înseamnă mare lucru şi nu poate face agitaţie.

[„Vorwärts !" nr. 83 din 16 octombrie 1844]

Dreptul care decurge din Habeas Corpus, adică dreptul fiecărui acuzat (exceptînd cazul de înaltă trădare) de a fi elibe-

* — suburbie a Dublinului. — *Nota Trad.*

rat pe cauţiune pînă la începerea procesului, acest drept atît de mult lăudat este de asemenea un privilegiu al celor bogaţi. Săracul nu poate depune o garanţie şi de aceea trebuie să meargă la închisoare.

Ultimul dintre aceste drepturi ale individului este dreptul fiecăruia de a fi judecat numai de cei de o seamă cu el, dar şi acest drept este un privilegiu al bogaţilor. Săracul nu este judecat de cel de o seamă cu el ; în toate cazurile el este judecat de către duşmanii săi înnăscuţi, căci în Anglia bogaţii şi săracii se află în stare de război declarat. Juraţii trebuie să aibă o anumită calificare, dar de ce natură este această calificare rezultă din faptul că lista juraţilor din Dublin, oraş cu 250.000 de locuitori, nu cuprinde decît 800 de persoane care au o asemenea calificare. La ultimele procese ale cartiştilor la Lancaster, Warwick şi Stafford, muncitorii au fost judecaţi de către proprietari funciari şi arendaşi, în majoritate tori, şi de către fabricanţi sau negustori, în majoritate whigi, însă în ambele cazuri duşmani ai cartiştilor şi ai muncitorilor. Dar asta încă nu este totul. Un aşa-numit „juriu imparţial" este în genere un nonsens. Cînd, acum patru săptămîni, O'Connell a fost judecat la Dublin, fiecare membru al juriului era duşmanul lui în dubla calitate de protestant şi de tori. „De o seamă cu dînsul" ar fi fost catolicii şi repealerii, dar nici aceştia nu ar fi fost imparţiali, căci îi erau prieteni. Un catolic în juriu ar fi zădărnicit orice verdict, cu excepţia celui de achitare. Cazul acesta este cît se poate de izbitor ; dar, în fond, în orice alt caz situaţia este aceeaşi. Curtea cu juri este prin natura ei o instituţie politică, iar nu una juridică ; dar, întrucît orice element juridic este la origine de natură politică, în curtea cu juri apare *adevărata* esenţă a justiţiei ; iar curtea cu juri engleză, fiind mai evoluată decît oricare alta, reprezintă desăvîrşirea minciunii şi a imoralităţii juridice. Se începe cu ficţiunea „juratului imparţial" ; li se recomandă în mod insistent juraţilor să uite tot ceea ce au auzit înainte de cercetări în legătură cu cazul respectiv, să judece numai după mărturiile depuse la tribunal, ca şi cum aşa ceva ar fi cu putinţă ! Se construieşte, apoi, a doua ficţiune : aceea a „judecătorului imparţial" care trebuie să interpreteze legea şi să confrunte în mod imparţial, cu totul „obiectiv", argumentele aduse de ambele părţi, ca şi cum acest lucru ar fi cu putinţă ! Ba chiar se pretinde judecătorului ca, în ori ce caz şi în ciuda celor arătate mai sus, să nu exercite nici o influenţă asupra părerii juraţilor, să nu le sugereze verdictul, adică să formu-

leze premisele aşa cum trebuie formulate pentru a se trage concluzia ; dar el personal să nu tragă concluzia nici măcar pentru el însuşi, căci acest lucru ar influenţa în mod vădit asupra felului său de a expune premisele, — toate acestea şi o sută de alte imposibilităţi, neomenii şi prostii sînt pretinse numai pentru a acoperi în mod decent prostia şi neomenia care stau la baza tuturor acestora. Dar practica nu se lasă înşelată, în practică nimeni nu se sinchiseşte de aceste fleacuri, şi judecătorul le dă juraţilor destul de lămurit să înţeleagă ce verdict trebuie să dea, iar juraţii, docili, dau în mod regulat verdictul care le-a fost sugerat.

Mai departe ! Acuzatul trebuie să fie apărat în fel şi chip ; acuzatul este, ca şi regele, sacru şi intangibil şi nu poate face nici un lucru greşit, cu alte cuvinte el nu poate face în genere nimic, iar dacă face totuşi ceva, acest ceva nu are nici o valabilitate. Acuzatul poate să-şi mărturisească crima, dar asta nu-i ajută la nimic. Legea stabileşte că el nu este vrednic de crezare ; în 1819, dacă nu mă înşel, un bărbat şi-a învinuit soţia de adulter, după ce, în timpul unei boli pe care aceasta a crezut-o mortală, ea îi mărturisise adulterul comis ; dar apărătorul femeii obiectă că mărturisirea acuzatei nu poate constitui o dovadă şi plîngerea fu respinsă *. Intangibilitatea acuzatului îşi găseşte apoi expresia în formele de procedură juridică cu care este învestită curtea cu juri engleză şi care oferă un cîmp atît de bogat pentru chiţibuşeriile avocaţilor. Este pur şi simplu de necrezut ce vicii de formă ridicole pot răsturna un întreg proces. În 1800 un om a fost găsit vinovat de falsificare de bancnote, dar a fost achitat pentru că apărătorul său descoperise, înainte de pronunţarea sentinţei, că pe bancnota falsă numele figura sub forma prescurtată de Bartw, în timp ce în actul de acuzare era scris în întregime Bartholomew. După cum am spus, judecătorul a considerat obiecţia ca fiind satisfăcătoare şi l-a achitat pe acela care fusese dovedit vinovat **. — În 1827, la Winchester, o femeie a fost învinuită de pruncucidere, dar a fost achitată pe motiv că în procesul-verbal de examinare a cadavrului juriul a întărit „prin jurămîntul său" (The jurors of our Lord the King upon their oath present that, etc.) că s-a întîmplat cutare şi cutare lucru, cînd de fapt acest juriu compus din 13 persoane nu a depus un singur jurămînt, ci

* Wade, „British History", Londra 1838.
** Ibid.

13 jurăminte, şi prin urmare ar fi trebuit să se spună : „prin jurămintele lor" (upon their oaths) *. Acum un an, la Liverpool, un băiat, prins pe cînd fura cuiva batista din buzunar, a fost arestat ; aceasta s-a petrecut într-o duminică seara. Tatăl băiatului a obiectat că poliţistul l-a arestat în mod ilegal, întrucît există o lege care prevede că nimănui nu-i este permis să se ocupe duminica cu îndeletnicirea prin care îşi cîştigă existenţa, prin urmare poliţia nu are dreptul să aresteze pe nimeni duminica. Judecătorul fu de acord cu acest argument, dar continuă să-l interogheze pe băiat şi, cînd acesta recunoscu că este hoţ de profesie, îi aplică o amendă de 5 şilingi pentru faptul că şi-a exercitat profesia duminica. Aş putea să aduc sute de asemenea exemple, dar şi cele de pînă acum sînt destul de grăitoare. Legea engleză apără intangibilitatea acuzatului şi se întoarce împotriva societăţii pentru apărarea căreia există ea de fapt. Ca şi în Sparta, nu crima este pedepsită, ci modul prostesc în care a fost comisă. Orice apărare se întoarce împotriva aceluia pe care vrea să-l apere ; legea vrea să apere societatea şi o loveşte pe ea ; ea vrea să apere pe acuzat, şi îi aduce prejudicii, căci este limpede că acela care este prea sărac pentru a putea opune chiţibuşeriei oficiale un apărător tot atît de chiţibuşar va avea împotriva sa toate formele create pentru ocrotirea lui. Cine este prea sărac pentru a-şi asigura un apărător sau un număr suficient de mare de martori este pierdut dacă cazul lui este cît de cît îndoielnic. El primeşte spre examinare prealabilă numai actul de acuzare şi depoziţiile făcute la început în faţa judecătorului de pace şi, prin urmare, nu cunoaşte în amănunt probele strînse împotriva lui (şi tocmai pentru cel nevinovat lucrul acesta este mai periculos decît pentru oricine) ; el trebuie să răspundă de îndată ce rechizitoriul s-a terminat, dar are cuvîntul o singură dată ; dacă nu lămureşte toate chestiunile, dacă îi lipseşte un martor pe care el nu-l considerase necesar, este pierdut.

[„Vorwärts !" nr. 84 din 19 octombrie 1844]

Încununarea tuturor acestor dispoziţii este prevederea că cei 12 juraţi trebuie să-şi dea verdictul în unanimitate.

Ei sînt închişi într-o cameră de unde nu li se dă drumul pînă ce nu au căzut de acord sau pînă ce judecătorul nu s-a

* Ibid.

convins că este imposibil ca ei să ajungă la o identitate de păreri. Acest procedeu este însă cît se poate de neomenos şi potrivnic naturii umane în genere, căci este ridicol să pretinzi de la 12 oameni să fie absolut de aceeaşi părere asupra unei chestiuni. Procedeul este însă consecvent. Procedura inchizitorială torturează pe acuzat trupeşte sau sufleteşte ; curtea cu juri declară pe acuzat intangibil şi-i torturează pe martori printr-un interogatoriu neîntrerupt, care nu rămîne cu nimic mai prejos faţă de procedeele inchiziţiei, ba îi torturează chiar şi pe juraţi ; ea trebuie să obţină un verdict chiar dacă ar fi să piară lumea ; juraţii sînt ţinuţi ca şi la închisoare pînă ce îşi dau verdictul ; şi dacă le dă cumva prin cap să-şi respecte jurămîntul, se alcătuieşte un nou juriu, procesul este reluat de la început, şi aşa mai departe pînă ce fie acuzatorul, fie juraţii sînt obosiţi de luptă şi capitulează fără condiţii. Aceasta constituie o dovadă suficientă că întreaga procedură judiciară nu poate exista fără tortură şi că este în toate cazurile o barbarie. Dar altfel nici nu se poate ; dacă vrei să capeţi o certitudine matematică asupra unor lucruri care nu îngăduie o asemenea certitudine, trebuie să ajungi în mod necesar la absurditate şi la barbarie. Tot practica este aceea care scoate la iveală ceea ce se ascunde în spatele tuturor acestor lucruri ; în practică juraţii rezolvă totul foarte simplu şi îşi calcă jurămîntul cu conştiinţa împăcată, dacă altfel nu se poate. În 1824, la Oxford, nişte juraţi nu au putut să cadă de acord. Unul dintre ei susţinea că acuzatul este vinovat ; ceilalţi 11 că este nevinovat. În sfîrşit, se ajunse la o tranzacţie : cel care făcea opinie separată *de unul singur* scrise pe actul de acuzare „vinovat" şi se retrase ; apoi veni primul jurat împreună cu ceilalţi juraţi, luă hîrtia şi scrise înaintea cuvîntului „vinovat" particula „ne" (Wade, „British History"). — Un alt caz este relatat de Fonblanque, redactor al revistei „Examiner", în lucrarea sa „England under seven Administrations" [206]. Şi de data aceasta juraţii nu au putut să ajungă la un acord şi, pînă la urmă, au recurs la tragerea la sorţi : au luat două fire de pai şi le-au tras ; a fost adoptată părerea părţii care a tras firul mai lung.

Fiindcă tot ne-am oprit asupra instituţiilor juridice, să privim chestiunea ceva mai îndeaproape pentru a căpăta o privire de ansamblu asupra situaţiei juridice din Anglia. Precum se ştie, codul penal englez este cel mai sever din Europa. Încă în 1810 el nu rămînea cu nimic în urma Caroli-

nei [207] în ceea ce privește barbaria : arderea pe rug, tragerea pe roată, sfîșierea în patru bucăți, scoaterea măruntaielor din trupul viu etc. erau pedepse favorite. De atunci au fost, ce-i drept, suprimate ororile cele mai revoltătoare, dar în codul penal s-au păstrat încă intacte o mulțime de cruzimi și de infamii. Pedeapsa cu moartea este prevăzută pentru șapte feluri de crime (asasinat, înaltă trădare, viol, sodomie, furt prin spargere, jaf prin violență și incendiere cu intenția de a ucide) și chiar la aceste cazuri se limitează abia din 1837 pedeapsa cu moartea, înainte mult mai larg aplicată. Dar, în afară de această pedeapsă, codul penal englez cunoaște încă două moduri de pedepsire intenționat barbare : deportarea, adică abrutizarea în societatea altor oameni, și detențiunea celulară, adică abrutizarea prin izolare. Este greu de presupus că s-ar fi putut găsi pedepse mai sălbatice și mai josnice decît aceste două pentru a distruge cu o consecvență sistematică, din punct de vedere fizic, intelectual și moral, pe cel ce cade victimă legii și pentru a-l coborî pînă la nivelul fiarelor. Criminalul deportat ajunge într-o asemenea stare de demoralizare și de bestialitate respingătoare, încît pînă și caracterul cu cele mai bune înclinații este sortit să fie înfrînt în decurs de 6 luni ; cine va dori să citească relatările martorilor oculari despre New-Southwales și insula Norfolk va fi de acord cu afirmația mea că tot ce s-a spus mai sus este încă departe de a oglindi realitatea. Deținutul izolat în celulă ajunge să înnebunească ; închisoarea model din Londra a trebuit să trimită la Bedlam, numai în primele trei luni de la înființarea ei, trei alienați mintali, fără să mai vorbim de cei cu manie religioasă, care sînt considerați de obicei ca fiind normali.

Legile penale împotriva infracțiunilor politice sînt redactate aproape în aceiași termeni ca și cele prusiene ; mai ales „instigarea la nemulțumire" (exciting discontent) și „limbajul provocator" (seditious language) apar în aceeași redactare neprecisă care dă posibilități atît de largi de interpretare judecătorului și juraților. Și aici pedepsele sînt mai severe decît în alte cazuri, deportarea fiind pedeapsa principală.

Dacă aceste pedepse severe și aceste infracțiuni politice atît de vag delimitate nu duc în practică la rezultatele care ar fi fost de așteptat judecînd după textul legii, aceasta este, pe de o parte, o lipsă a legii însăși, atît de încîlcită și de neclară încît un avocat abil găsește oricînd o portiță de scăpare pentru acuzat. Legea engleză este fie dreptul cutumiar

(common law), adică dreptul nescris, așa cum exista el pe vremea cînd a început adunarea la un loc a statutelor și cum a fost întocmit mai tîrziu, de către somități juridice — acest drept este, firește, imprecis și îndoielnic în punctele sale principale —, fie dreptul statutar (statute law), constînd dintr-un șir nesfîrșit de acte parlamentare răzlețe adunate în decurs de 500 de ani, care se contrazic reciproc și creează în locul unei „stări de drept" o stare de lipsă de drept. Aici totul depinde de avocat ; cine și-a pierdut destul de temeinic timpul cu acest talmeș-balmeș juridic, cu acest haos de contradicții, este atotputernic într-o instanță judiciară engleză. Lipsa de precizie a legii a dus, firește, la credința în autoritatea hotărîrilor luate în cazuri analoge de judecătorii anteriori, ceea ce n-a făcut decît să agraveze această lipsă de precizie, întrucît hotărîrile, la rîndul lor, se contrazic între ele, astfel că rezultatul anchetei depinde iarăși de erudiția și prezența de spirit a avocatului. Pe de altă parte, însemnătatea cu totul redusă a legii penale engleze nu este, la rîndul ei, decît o nouă dovadă de bunăvoință etc. și de considerație față de opinia publică, de care guvernul nu este cîtuși de puțin silit să țină seamă prin lege ; iar faptul că organele legislative nu sînt de loc dispuse să modifice această stare de lucruri îl dovedește opoziția îndîrjită împotriva oricărei reforme legislative. Dar nu trebuie niciodată uitat că proprietatea este aceea care domină și că, în consecință, această dovadă de bunăvoință se manifestă numai față de infractorii „respectabili" ; pe spinarea săracului, a așa-zisului paria, a proletarului, cade întreaga greutate a barbariei legiferate și nimănui nu-i pasă de acest lucru.

Această favorizare a bogatului este clar exprimată și în cuprinsul legii. În timp ce toate infracțiunile grave atrag după sine cele mai grele pedepse, aproape toate infracțiunile de importanță secundară sînt pedepsite cu amendă, amenzile fiind, firește, aceleași pentru săraci ca și pentru bogați ; dar pentru bogat ele nu contează decît puțin sau de loc, în timp ce săracul, în nouă cazuri din zece, nu le poate plăti și este trimis, fără multă vorbă, pentru „default of payment" * pe cîteva luni la muncă silnică. Este de ajuns să citești rapoartele poliției în primul ziar englez ce-ți cade în mînă, pentru a te convinge de adevărul acestei afirmații. Cruzimea față de săraci și favorizarea celor bogați constituie un fenomen atît de

* — neplată. — *Nota Trad.*

general în fața tuturor instanțelor judiciare, este practicată atît de fățiș, cu atîta nerușinare și descrisă cu atîta cinism în ziare, încît arareori poți citi un ziar fără să fii cuprins de indignare. Bogătașul este întotdeauna întîmpinat cu o politețe deosebită, și, oricît de gravă ar fi fost infracțiunea lui, „judecătorii regretă totuși întotdeauna foarte mult" că trebuie să-l condamne la o amendă de obicei cît se poate de neînsemnată. Aplicarea legii este, în această privință, cu mult mai neomenoasă decît legea însăși ; „Law grinds the poor and rich men rule the law" * și „there is one law for the poor and another for the rich" ** sînt constatări absolut adevărate și devenite de mult proverbiale. Și cum ar putea fi altfel ? Judecătorii de pace, ca și jurații, sînt doar și ei bogați și sînt recrutați din burghezie ; ei părtinesc deci pe cei de o seamă cu ei și sînt dușmani înnăscuți ai săracilor. Și dacă ar fi să se ia în considerare influența socială a proprietății, pe care nu o putem analiza aici, atunci într-adevăr nu va mai avea de ce să se mire nimeni de o stare de lucruri atît de barbară.

Despre legislația socială *propriu-zisă,* în care josnicia întrece orice margini, va fi vorba mai tîrziu. Aici, oricum, n-ar putea fi înfățișată în întreaga ei semnificație.

Să rezumăm cele expuse în această critică a situației juridice din Anglia. Este absolut indiferent ce ni se poate obiecta din punctul de vedere al „statutului juridic". Faptul că Anglia nu este o democrație oficială nu *ne* îndreptățește să avem idei preconcepute despre instituțiile ei. Pentru noi prezintă importanță *un singur* lucru, care s-a vădit pretutindeni : că între teorie și practică există o contradicție flagrantă. Toate puterile constituționale — coroana, Camera lorzilor și Camera comunelor — s-au topit în fața ochilor noștri ; am văzut că biserica de stat și toate așa-numitele drepturi înnăscute ale englezilor sînt vorbe goale, că pînă și curtea cu juri este în realitate numai o aparență ; că legea însăși nu are o existență propriu-zisă ; într-un cuvînt, că un stat care s-a situat pe o bază legală precis determinată renegă și calcă în picioare această bază a sa. Englezul este liber nu datorită legii, ci în ciuda legii, dacă poate fi, în genere, liber.

---

* — „legea asupreşte pe săraci, iar bogaţii ţin în mînă legea". — *Nota Trad.*

** — „există o lege pentru săraci şi alta pentru bogaţi". — *Nota Trad.*

Am văzut apoi ce abis de minciuni şi de imoralitate rezultă din această stare de lucruri ; oamenii se prosternează în faţa unor vorbe goale şi tăgăduiesc realitatea, nu vor să ştie de ea, refuză să recunoască ceea ce există într-adevăr, ceea ce au creat ei înşişi ; ei se înşală singuri şi introduc un limbaj convenţional cu categorii artificiale, fiecare din ele constituind un pasquill * la adresa realităţii ; din laşitate se agaţă de aceste abstracţii goale, numai pentru a nu recunoaşte faţă de ei înşişi că în viaţă, în practică, este vorba de cu totul altceva. Întreaga constituţie engleză şi întreaga opinie publică constituţională nu este nimic altceva decît o mare minciună, care este sprijinită şi acoperită de un număr de minciuni mai mici, ori de cîte ori se întîmplă ca adevărata ei esenţă să iasă prea făţiş la iveală. Şi chiar dacă oamenii ajung să-şi dea seama că această întreagă construcţie nu este decît neadevăr şi ficţiune, chiar şi în acest caz se cramponează strîns de ea, ba mai strîns ca oricînd, pentru ca nu cumva acele vorbe goale, cele cîteva litere înşirate fără nici un sens să se spulbere, căci aceste cuvinte sînt cheia de boltă a lumii, şi fără ele lumea şi omenirea ar trebui să se prăbuşească în bezna haosului ! Faţă de această urzeală de minciuni făţişe şi ascunse, de făţărnicie şi autoînşelare, nu poţi decît să întorci capul cu profund dezgust.

Poate oare să dureze o asemenea situaţie ? Nici vorbă nu poate fi de aşa ceva. Lupta practicii împotriva teoriei, a realităţii împotriva abstracţiei, a vieţii împotriva vorbelor goale lipsite de orice sens, într-un cuvînt lupta omului împotriva neomeniei trebuie să ajungă la un deznodămînt, şi nu încape îndoială de partea cui va fi victoria.

Lupta a şi început. Constituţia este zdruncinată din temelii. Cum va arăta viitorul apropiat reiese din cele spuse mai sus. Elementele noi, eterogene din constituţie sînt de natură democratică ; opinia publică, cum se va vedea cu timpul, se dezvoltă şi ea în sens democratic ; în viitorul apropiat Anglia va fi o democraţie.

Dar ce fel de democraţie ! Nu democraţia revoluţiei franceze, a cărei opoziţie o constituiau monarhia şi feudalismul, ci acea democraţie a cărei opoziţie o formează burghezia şi proprietatea. Acest lucru ni-l arată întreaga dezvoltare anterioară. Burghezia şi proprietatea domină, săracul este lipsit de drepturi, este asuprit şi jecmănit, constituţia se leapădă

* — satiră. — *Nota Trad.*

de el, legea îl calcă în picioare ; în Anglia lupta burgheziei împotriva aristocraţiei înseamnă lupta săracilor împotriva bogaţilor. Democraţia spre care se îndreaptă Anglia este o democraţie *socială*.

Dar simpla democraţie nu este în stare să remedieze relele sociale. Egalitatea democratică este o himeră, lupta săracilor împotriva celor bogaţi nu poate fi dusă pînă la capăt pe terenul democraţiei sau al politicii în genere. Şi această treaptă este, prin urmare, numai o etapă, ultimul mijloc pur politic care mai trebuie încercat şi din care trebuie să se dezvolte imediat un element nou, un principiu care depăşeşte cadrul oricărei politici existente.

Acest principiu este principiul socialismului.

Anexe

Adnotări

1 „*Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană*" — primul articol de publicistică cu care Karl Marx şi-a început activitatea sa politică ca democrat revoluţionar.

Problema ridicată în articol — situaţia presei în Prusia — devenise deosebit de acută la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea în legătură cu înviorarea mişcării liberale şi democrate în Germania, care se afla pe atunci în ajunul unei revoluţii burgheze. Noile instrucţiuni cu privire la cenzură date de guvernul prusian la 24 decembrie 1841 dezavuau, ce-i drept în vorbe, constrîngerea activităţii literare, în fapt însă nu numai că menţineau cenzura reacţionară prusiană, dar o şi înăspreau.

Articolul lui Marx, care demasca liberalismul fictiv al recentelor instrucţiuni cu privire la cenzură, nu a fost publicat în Germania ; scris între 15 ianuarie şi 10 februarie 1842, el a fost publicat abia în februarie 1843, în Elveţia, în primul volum al culegerii „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" (Inedite din domeniul filozofiei şi publicisticii germane moderne). Această culegere în două volume, editată de Arnold Ruge, cuprindea, în afară de două articole ale lui Karl Marx, şi articole scrise de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Arnold Ruge ş. a.

Cu articolul „Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană" Marx şi-a început culegerea sa de articole, apărută sub îngrijirea lui Hermann Becker, la Colonia în 1851. (Karl Marx's gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Hermann Becker. I. Heft, Köln, 1851). Din cauza persecuţiilor din partea autorităţilor, această ediţie a fost oprită după apariţia primelor numere. — *3*.

2 Din poezia lui Goethe „Rechenschaft" (Socoteală). „Nur die Lumpen sind bescheiden, Brave freuen sich der Tat" (Numai calicii sînt modeşti, oamenii cinstiţi se bucură de fapta lor). — *7*.

3 Din studiul lui Schiller „Uber naive und sentimentalische Dichtung" (Despre poezia naivă şi sentimentală). — *7*.

4 Din romanul lui Laurence Sterne „The life and opinions of Tristram Shandy" (Viaţa şi părerile lui Tristram Shandy), vol. I, cap. XI. — *7*.

5 Din prefaţa lui Voltaire la comedia sa „L'Enfant prodigue" (Fiul risipitor). — *8*.

6 Actul federal a fost adoptat de Congresul de la Viena la 8 iunie 1815; pe baza acestui act numeroasele state germane au fost unite în mod formal în aşa-numita Federaţie germană. Crearea Federaţiei germane nu a lichidat totuşi fărîmiţarea Germaniei; organul comun al Federaţiei germane — Bundestagul (dieta), care era alcătuit din reprezentanţii statelor germane şi care se întrunea la Frankfurt pe Main — a devenit bastionul reacţiunii germane.

Paragraful respectiv din articolul 18 al Actului federal glăsuieşte: „Adunarea federală se va ocupa, la prima ei întrunire, cu redactarea unor dispoziţii uniforme privind *libertatea presei* şi garantarea drepturilor scriitorilor şi editorilor împotriva *reproducerii*". — *9.*

7 *Lettres de cachet* — ordine secrete ale regilor Franţei înaintea Revoluţiei franceze, prin care persoane indezirabile erau întemniţate ani de-a rîndul sau exilate din ţară fără vreo anchetă judiciară sau sentinţă prealabilă. — *11.*

8 Aluzie la tratativele pe care diplomaţii prusieni le-au dus, din însărcinarea regelui Frederic Wilhelm al IV-lea, cu papa de la Roma în scopul aplanării conflictului dintre guvernul prusian şi biserica catolică. În acest conflict, cunoscut sub numele de *„disensiunile bisericeşti"* sau *„disensiunile de la Colonia"*, era vorba de problema cărei biserici să aparţină copiii rezultaţi din căsătorii mixte (între catolici şi protestanţi). Conflictul izbucnise în 1837 în legătură cu arestarea arhiepiscopului de la Colonia, învinuit de înaltă trădare pentru că refuzase să facă pe plac regelui Frederic Wilhelm al III-lea al Prusiei. Acestui conflict i s-a pus capăt în timpul domniei lui Frederic Wilhelm al IV-lea prin capitularea guvernului prusian. „Prusia a sărutat în faţa întregii lumi papucii papei..." — aşa a rezumat Marx într-o scrisoare către Ruge, din 9 iulie 1842, rezultatul acestui conflict. — *13.*

9 Din „Don Quijote" al lui Miguel de Cervantes Saavedra, partea a 4-a, capitolul 47. — *20.*

10 Este vorba de polemica împotriva lui Ludwig Feuerbach dusă de David Friedrich Strauss în cartea sa „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (Dogma creştină în dezvoltarea ei istorică şi în lupta împotriva ştiinţei moderne); primul volum al lucrării lui Strauss a apărut în 1840, al doilea în 1841. În legătură cu această polemică au fost publicate în revista tinerilor hegelieni „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" un şir de articole avînd ca subiect critica religiei. În articolele apărute în nr. 105 din 1 noiembrie 1841 şi în nr. 7 şi 8 din 10 şi 11 ianuarie 1842 sub pseudonimul „Un berlinez" şi „Tot un berlinez", se încercase să se şteargă deosebirea dintre poziţia lui Strauss şi cea a lui Feuerbach. Karl Marx, care a semnat articolul său cu „Un ne-berlinez", a subliniat prin aceasta că era de altă părere decît autorii articolelor menţionate. — *28.*

11 Marx se referă la lucrarea lui Ludwig Feuerbach „Das Wesen des Christenthums" (Esenţa creştinismului), care a apărut la Leipzig în iunie 1841. — *29.*

12 *„Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags (Erster Artikel). Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen"* (Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane [Primul articol]. Dezbaterile în legătură cu libertatea presei şi cu publicarea proceselor-verbale ale dietei). Marx a consacrat dezbaterilor celei de-a 6-a diete renane trei articole, dintre care au fost publicate numai primul şi al treilea (vezi volumul de faţă, pag. 30—85 şi 121—164). În primul articol din această serie Marx a continuat critica la adresa cenzurii reacţionare prusiene, pe care o începuse în articolul încă nepublicat pe vremea aceea „Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion" (Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană) (vezi adnotarea 1) ; el a demascat mediocritatea presei reacţionare prusiene şi i-a opus exemplul unei prese îndrăzneţe, combative, care exprimă nevoile şi năzuinţele poporului. Marx a tratat în acest articol şi o altă problemă care frămînta masele populare şi partea progresistă a burgheziei din Germania prerevoluţionară : problema reprezentanţei poporului. Servindu-se pentru exemplificare de felul cum a fost tratată problema libertăţii presei şi a publicării proceselor-verbale ale dezbaterilor dietei, Marx a arătat că dieta nu a avut nimic comun cu o reprezentanţă a poporului, că ea a apărat privilegiile de castă în detrimentul intereselor poporului.

O dată cu publicarea articolului consacrat dezbaterilor cu privire la libertatea presei începe colaborarea lui Marx la „Gazeta renană".

„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe" (Gazeta renană pentru politică, comerţ şi industrie) — cotidian care a apărut la Colonia de la 1 ianuarie 1842 pînă la 31 martie 1843. Ziarul a fost înfiinţat de reprezentanţi ai burgheziei renane cu vederi opoziţioniste faţă de absolutismul prusac. Au fost atraşi să colaboreze la ziar şi cîţiva hegelieni de stînga. Din aprilie 1842 K. Marx a devenit colaborator la „Gazeta renană", iar din octombrie al aceluiaşi an — redactor-şef. În „Gazeta renană" au fost publicate de asemenea cîteva articole ale lui Friedrich Engels. Sub conducerea redacţională a lui Marx, ziarul a căpătat un caracter revoluţionar-democrat tot mai net. Această orientare a „Gazetei renane", care se bucura în Germania de o popularitate tot mai mare, a provocat îngrijorare şi nemulţumire în cercurile guvernamentale şi a dezlănţuit campania furibundă a presei reacţionare împotriva acestui ziar. La 19 ianuarie 1843 guvernul prusian a dat o dispoziţie prin care a interzis apariţia „Gazetei renane" pe data de 1 aprilie 1843, iar pînă atunci să fie supusă unei cenzuri deosebit de severe. Întrucît acţionarii „Gazetei renane" intenţionau să modereze tonul ziarului pentru a obţine astfel revocarea dispoziţiei guvernului, Marx a anunţat la 17 martie 1843 că părăseşte redacţia „Gazetei renane" (vezi volumul de faţă, pag. 223). — *30.*

13 *Dietele provinciale* au fost instituite în Prusia în 1823. Ele erau formate din : 1) reprezentanţi ai stării principilor din fostele case domnitoare ale imperiului german, ai căror capi de familie erau membri ai dietei pe baza dreptului dobîndit prin naştere ; 2) reprezentanţii cavalerilor, adică ai nobililor ; 3) reprezentanţii oraşelor ; 4) reprezentanţii comunelor rurale. Prin faptul că participarea la alegerile pentru dietă era condiţionată de posedarea unei proprietăţi funciare,

cea mai mare parte a populației era exclusă de la aceste alegeri. Cenzul electoral și întregul mecanism al alegerilor asigura nobilimii majoritatea în diete. Dietele erau convocate de rege, iar competența lor se limita la probleme privind economia locală și administrarea provinciilor. În domeniul politic, dietele aveau numai funcții consultative foarte limitate; ele aveau dreptul să-și spună părerea în legătură cu unele proiecte de lege pe care guvernul le prezenta spre a fi discutate.

A 6-a dietă renană a ținut ședințe de la 23 mai pînă la 25 iulie 1841 la Düsseldorf. La dezbaterile în legătură cu libertatea presei s-a ajuns cu ocazia discutării problemei publicării proceselor-verbale ale dietei (acest drept a fost acordat dietei pentru prima oară printr-un decret regal emis la 30 aprilie 1841), precum și în legătură cu petițiile trimise de un șir de orașe prin care se cerea libertatea presei. — *30.*

14 *„Preussische Staats-Zeitung"* (sau „Staats-Zeitung") — denumire prescurtată pentru „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung", fondat la Berlin în 1819; în deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul a devenit semioficiosul guvernului prusian. — *30.*

15 *„Vossische Zeitung"* — „Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen"; cotidian, care în 1751 a trecut în proprietatea lui Christian Friedrich Voss și curînd după aceasta a căpătat denumirea de „Vossische Zeitung". — *30.*

16 *„Spenersche Zeitung"* — „Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen", care își trage numele după editorul său. A apărut la Berlin din 1740 pînă în 1874. La începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul era semioficiosul guvernului. — *30.*

17 *Epimenide* — preot din Creta care, după cum spune legenda, a dormit fără întrerupere mai bine de cincizeci de ani. — *31.*

18 Aluzie la articolul „Die inländische Presse und die inländische Statistik" (Presa internă și statistica internă) apărut în „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung". — *31.*

19 Este vorba evident despre Confucius, care era socotit în secolul al XIX-lea drept autorul primului comentariu al Jih-king-ului. În acest monument antic al literaturii chineze sînt cuprinse bazele concepției filozofiei naturii, a cărei idee fundamentală o constituie caracterul schimbător a tot ceea ce există.

Kuas — semne formate din diferite îmbinări a trei linii drepte și frînte simbolizînd, potrivit acestei concepții, lucrurile și fenomenele din lume. — *32, 55.*

20 Marx îl numește pe Pitagora „statisticianul universal", deoarece Pitagora considera că numărul reprezintă esența tuturor lucrurilor. — *32.*

21 Marx se referă la maxima lui Heraclit: „Inimile seci sînt cele mai înțelepte și cele mai bune". — *33.*

22 *„Allgemeine Zeitung"* — fondat în 1798, cotidian care a apărut din 1810 pînă în 1882 la Augsburg. — *33.*

23 *„Journal des Débats"* — titlu prescurtat al cotidianului francez burghez „Journal des Débats politiques et littéraires", fondat la Paris în 1789. În timpul monarhiei din iulie — ziar guvernamental, organ al burgheziei orleaniste. — *33.*

24 Din poezia lui Schiller „Die Worte des Glaubens" (Cuvintele credinţei). — *34.*

25 Din lucrarea lui Goethe „Verschiedenes über Kunst" (Despre artă), capitolul 2. Citatul sună după cum urmează: „Artistul să nu zugrăvească, şi nici nu poate să zugrăvească, ceea ce n-a iubit sau nu iubeşte". — *36.*

26 Aici şi mai departe Marx citează: „Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags" (Procesele-verbale ale şedinţelor celei de-a 6-a diete provinciale renane). Coblenz, 1841. — *37.*

27 Este vorba despre şcoala istorică a dreptului — curent reacţionar în ştiinţa istoriei şi a dreptului, care a apărut în Germania la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Pentru a cunoaşte caracterul acestei şcoli, vezi articolele lui Karl Marx „Manifestul filozofic al şcolii istorice a dreptului" şi „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere". (Vezi volumul de faţă, pag. 86—94 şi 413—427). — *37.*

28 Din „Visul unei nopţi de vară" de Shakespeare, actul V, scena întîi. — *38.*

29 *„Berliner politisches Wochenblatt"* a apărut din 1831 pînă în 1841, avînd drept colaboratori pe Karl Ludwig von Haller, Heinrich Leo, Friedrich von Raumer şi alţii; s-a bucurat de sprijinul şi ocrotirea prinţului moştenitor Frederic Wilhelm (din 1840 regele Frederic Wilhelm al IV-lea). — *43.*

30 Strofă parafrazată din poezia lui Uhland „Die Rache" (Răzbunarea). — *55.*

31 Versuri parafrazate din poezia lui Goethe „Der Zauberlehrling" (Ucenicul vrăjitor). — *55.*

32 Marx citează aceste versuri şi cele care urmează mai jos, ale lui Hariri, scriitor arab din evul mediu, după cartea lui Friedrich Rückert: „Die Verwandlungen des Abu Seid von Seruk oder die Makamen des Hariri" (Metamorfozele lui Abu Seid din Serug sau Makamele lui Hariri). — *73.*

33 Din „Istoria războiului peloponezian" a lui Tucidide, cartea a doua. — *85.*

34 Din „Istoria lui Herodot", cartea a şaptea.
Sperthias şi *Bulis* — spartani care au fost trimişi împăratului persan Xerxe ca ispăşire pentru uciderea unui sol persan de către lacedemonieni. — *85.*

35 *Papageno* — personaj din opera lui Mozart „Flautul fermecat", care prindea păsări şi purta haine făcute din pene de păsări. — *86.*

36 Marx se referă la cartea lui Gustav Hugo. „Lehrbuch eines civilistischen Cursus, Zweyter Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts, enthält" (Manualul unui curs de drept civil, vol. II, care cuprinde dreptul natural ca o filozofie a dreptului pozitiv, în special a dreptului privat). Ediţia a patra, mult modificată, Berlin 1819. Toate citatele pe care Marx le dă în articolele sale sînt extrase din sus-menţionata carte ; în parte ele sînt mult prescurtate. — *86.*

37 Este vorba despre lucrarea „Der zehnte Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft" (10 mai 1788. Contribuţie la istoria dreptului) a juristului reacţionar german Friedrich Karl von Savigny, apărută la Berlin în 1838, cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de cînd Gustav Hugo obţinuse titlul de doctor. — *87.*

38 Din piesa lui Shakespeare „Hamlet", actul II, scena a doua. — *87.*

39 Este vorba de un obicei care exista înainte la rajputani (sau rajputi) ; rajputani se numesc aşa-zişii urmaşi ai vechii caste a războinicilor din India — Kşatria. — *88.*

40 *„Tînăra Germanie"* — un grup de scriitori şi critici cu tendinţe liberale, care a apărut în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea în Germania şi care a stat cîtăva vreme sub influenţa lui Heine şi Börne. Oglindind în operele lor beletristice şi în publicaţiile lor starea de spirit opoziţionistă a micii burghezii, scriitorii care făceau parte din grupul „Tînăra Germanie" (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt ş.a.) s-au pronunţat pentru libertatea conştiinţei şi a presei. Concepţiile membrilor grupului „Tînăra Germanie" se caracterizau printr-o lipsă de maturitate ideologică şi inconsecvenţă politică ; curînd cei mai mulţi dintre ei au devenit nişte liberali burghezi. După 1848 grupul s-a descompus.

In capitolul său despre căsătorie, Marx se referă la „Libertatea dragostei" propovăduită în lucrările unor scriitori din grupul „Tînăra Germanie". — *91.*

41 Aluzie la cartea lui Friedrich Karl von Savigny : „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" (Despre chemarea timpului nostru în domeniul legislaţiei şi al ştiinţelor juridice), Heidelberg 1814, şi la numirea lui Savigny în 1842 ca ministru pentru revizuirea legislaţiei. — *93.*

42 *„Kölnische Zeitung"* — cotidian care a apărut sub acest titlu la Colonia cu începere din 1802. În deceniul al 4-lea şi la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea, ziarul a luat apărarea bisericii catolice împotriva protestantismului care predomina în Prusia. În 1842 publicistul reacţionar Karl Heinrich Hermes — agent secret al guvernului prusian — a devenit redactor politic al lui „Kölnische Zeitung", care ducea pe atunci o campanie furibundă împotriva „Gazetei renane", condusă de Marx. — *95.*

43 Marx îl citează pe Lucian după ediția: „Griechische Prosaiker in neuen Ubersetzungen". Fünftes Bändchen (Prozatorii greci în noi traduceri. Volumul al cincilea), Stuttgart 1827, pag. 176. — *96.*

44 *Vedele* (sau Vedas) — capodopere antice în versuri și proză ale literaturii și religiei indiene, create în decursul mai multor secole — nu mai tîrziu de secolul al VI-lea î.e.n. — *102.*

45 Este vorba despre „Charte constitutionelle" (Carta constituțională), adoptată în Franța după revoluția burgheză din 1830 și care a servit drept constituție monarhiei din iulie. — *103.*

46 Din piesa lui Shakespeare „Regele Lear", actul II, scena a doua. — *106.*

47 Aluzie la faptul că redactorul lui „Kölnische Zeitung", Hermes, participase în tinerețe la mișcarea opoziționistă a studențimii germane. — *106.*

48 *Coribanții* — preoți ai cultului zeiței Chibela; *cabirii* — preoți ai cultului zeilor din Grecia antică. Coribanții și cabirii aveau în Asia Mică aceleași funcții ca și cureții din Creta — preoții zeiței Rea, mama lui Zeus. Conform legendei, cureții au înăbușit, lovind săbiile de scuturi, țipetele noului născut Zeus. — *108.*

49 Marx se referă la polemica înverșunată dusă de presa germană reacționară împotriva criticii filozofice a religiei; începutul acestei critici l-a constituit cartea lui David Friedrich Strauss „Das Leben Jesu" (Viața lui Iisus), al cărei prim volum a apărut în 1835, iar al doilea în 1836. — *108.*

50 *„Hamburger Correspondent"* — titlul prescurtat al lui „Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten". A apărut ca ziar cotidian cu orientare reacționar-monarhistă în deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea. — *108.*

51 *„Deutsche Jahrbücher"* — titlul prescurtat al revistei literar-filozofice a hegelienilor de stînga „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst". Revista a apărut cu începere din iulie 1841 la Leipzig, sub conducerea lui Arnold Ruge. Înainte (1838—1841) ea apăruse sub titlul „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst". Mutarea sediului redacției din orașul prusian Halle în Saxonia și schimbarea titlului revistei au fost provocate de primejdia interzicerii lui „Hallische Jahrbücher" pe teritoriul Prusiei. Dar nici sub noul ei titlu revista nu a putut să se mențină multă vreme. În ianuarie 1843 „Deutsche Jahrbücher" au fost interzise de guvernul saxon, și printr-o hotărîre a dietei această interzicere a fost extinsă pentru întreaga Germanie. — *108, 473.*

52 *„Königsberger Zeitung"* — titlul prescurtat al cotidianului „Königlich Privilegierte Preussische Staats-, Kriegs- und Friedens-Zeitung"; a apărut sub acest titlu la Königsberg din 1752 pînă în 1850. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea a fost un ziar burghez progresist. — *114.*

53 Este vorba despre o corespondenţă din Berlin din 21 august 1842, scoasă din revista lui Weitling „Die junge Generation", retipărită în „Gazeta renană" nr. 273 din 30 septembrie 1842 (vezi şi adnotarea 171). — *116.*

54 Marx se referă la pamfletul „Die Augsburger «Allgemeine Zeitung» in ihrer tiefsten Erniedrigung" (Groaznica înjosire a lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg), publicat în 1842 în numerele 1 şi 2 ale revistei „Mefistofeles".

„*Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen*" — revistă editată de la 1842 pînă la 1844 de scriitorul burghez german Friedrich Steinmann; în total au apărut 5 numere. — *116.*

55 Este vorba despre cel de-al zecelea congres al savanţilor din Franţa, care a avut loc la Strassburg de la 28 septembrie pînă la 9 octombrie 1842. La congres au luat parte savanţi din Germania, Elveţia, Anglia, Belgia, Rusia şi din alte ţări. În una din secţiile congresului au fost dezbătute propunerile fourieriştilor în vederea îmbunătăţirii situaţiei sociale a claselor neavute. Participanţii la congres au analizat situaţia oamenilor muncii de pe poziţii burgheze filantropice. — *117.*

56 *Autonomii* — astfel au fost numiţi reprezentanţii fostelor familii domnitoare ale principilor şi conţilor, care, pe baza actului federal din 1815, şi-au păstrat autonomia, în sensul că puteau dispune de domeniile lor moştenite după bunul lor plac, independent de legislaţia generală privind problemele de moştenire, ale dreptului de tutelă etc. — *119.*

57 Publicarea celui de-al doilea articol al lui Marx cu privire la dezbaterile celei de-a 6-a diete renane, al cărui manuscris nu s-a păstrat, a fost interzisă de cenzură. În scrisoarea către Ruge din 9 iulie 1842 Marx scria: „Al doilea articol al meu despre dietă, care se referă la problema disensiunilor bisericeşti, a fost interzis de cenzură. În acest articol am arătat că apărătorii statului au adoptat punctul de vedere al bisericii, iar apărătorii bisericii — punctul de vedere al statului".

„*Disensiunile bisericeşti*" — vezi adnotarea 8. — *121.*

58 „*Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane (Articolul al treilea). Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne*". În acest articol Marx ia pentru prima oară apărarea intereselor materiale ale maselor populare. Elaborarea acestui articol i-a dat lui Marx primul imbold ca să se ocupe de economia politică. Despre acest lucru Marx a scris în prefaţa la lucrarea sa „Contribuţii la critica economiei politice" (1859) următoarele: „În 1842—1843, în calitate de redactor al «Gazetei renane», m-am pomenit pentru prima oară în situaţia de a trebui să mă pronunţ şi eu asupra unor aşa-zise interese materiale. Dezbaterile dietei renane cu privire la furtul de lemne şi la parcelarea proprietăţii funciare, polemica oficială pe care d-l von Schaper — pe atunci rezident al provinciei renane — o pornise împotriva «Gazetei renane» în chestiunea situaţiei ţăranilor din Valea Moselei şi, în sfîrşit, dezbaterile în jurul liber-schimbismului şi al pro-

tecționismului vamal îmi dădură pentru prima oară ocazia să mă ocup cu chestiuni economice". — *121.*

59 Marx se referă la codul penal al lui Carol al V-lea („Constitutio criminalis carolina"), adoptat în 1532 de Reichstagul de la Regensburg; caracteristic pentru acest cod erau pedepsele sale extrem de aspre. — *123.*

60 Montesquieu, „De l'esprit des lois", (Despre spiritul legilor), volumul întîi, cartea a șasea, capitolul XII. — *125.*

61 Este vorba despre așa-numitele „legi ale barbarilor" (leges barbarorum), întocmite începînd din secolul al V-lea pînă în secolul al IX-lea și care reprezentau în esență o formulare în scris a dreptului cutumiar al diferitelor triburi germanice (franci, frizi ș.a.). În opoziție cu „leges romanorum", destinate populației romane a unor triburi germanice, ele au fost numite „leges barbarorum". — *130.*

62 Din piesa lui Shakespeare „Negustătorul din Veneția", actul IV, scena întîi. — *135.*

63 „*Le National*" — cotidian francez, a apărut la Paris din 1830 pînă în 1851; în deceniul al 5-lea a fost organul republicanilor burghezi moderați. — *135.*

64 *Jurisdicția patrimonială* — dreptul feudal al moșierului de a-i judeca și de a-i pedepsi pe țăranii săi. — *136.*

65 *Străvechiul oracol din Dodona* — loc renumit în Epir, în Grecia antică, unde era venerat Zeus. Lăcașul zeului era un stejar sfînt. Din freamătul frunzelor sale se interpreta voința sa. — *143.*

66 Goethe, „Reineke Fuchs", cîntul al șaselea. — *145.*

67 Din piesa lui Shakespeare „Negustătorul din Veneția", actul IV, scena întîi. — *157.*

68 Întîmplarea amintită de Marx s-a petrecut în timpul asedierii orașului Anvers în 1584—1585 de către trupele regelui Filip al II-lea al Spaniei, care au înăbușit răscoala Țărilor de Jos împotriva Spaniei absolutiste. — *158.*

69 *Parlamentul sfinților* (sau Barebone Parliament) — este vorba despre micul parlament convocat de Cromwell în iulie 1653 și dizolvat în luna decembrie a aceluiași an, din care au făcut parte mulți reprezentanți ai comunităților religioase locale. Aceștia au criticat politica lui Cromwell, recurgînd la o formă religioasă mistică, și au căpătat de aceea porecla de „sfinți". — *159.*

70 *Tidong* (Tidoeng) — ținut din insula Borneo. — *161.*

71 Aluzie la discutarea de către cea de-a 6-a dietă renană a proiectului de lege cu privire la încălcarea regulilor de vînătoare. Acest proiect de lege îi lipsea pe țărani chiar și de dreptul de a vîna iepuri pe propriul lor lot de pămînt. — *164.*

72 În acest articol Karl Marx critică proiectul de lege cu privire la divorț întocmit în 1842 sub conducerea lui Savigny. Proiectul de lege cu privire la divorț a fost elaborat și discutat în cel mai mare secret în cercurile guvernamentale. Cu toate acestea „Gazeta renană" a publicat la 20 octombrie 1842 proiectul de lege, declanșînd astfel o largă discuție publică asupra proiectului de lege în coloanele „Gazetei renane", ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" și ale altor organe de presă. Publicarea proiectului de lege cu privire la divorț și refuzul categoric al redacției „Gazetei renane" de a divulga numele persoanei care a trimis textul proiectului de lege a fost una din cauzele interzicerii „Gazetei renane". — *165.*

73 Din nota redacției la articolul „Proiectul noii legi cu privire la căsătorie", publicat în suplimentul „Gazetei renane" nr. 319 din 15 noiembrie 1842. — *166.*

74 Din lucrarea lui Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Elemente de filozofie a dreptului). Adaos la § 163. — *166.*

75 *„Leipziger Allgemeine Zeitung"* — cotidian care a apărut cu începere din 1837. La începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea era un ziar burghez progresist. Difuzarea acestui ziar pe teritoriul Prusiei a fost interzisă printr-un decret al guvernului din 28 decembrie 1842. A apărut în Saxonia la 1 aprilie 1843. — *169.*

76 *„Elberfelder Zeitung"* — cotidian care a apărut la Elberfeld din 1834 pînă în 1904. În deceniul al 4-lea și al 5-lea ale secolului al XIX-lea a avut o orientare conservatoare. — *173.*

77 *„Düsseldorfer Zeitung"* — cotidian german care a apărut sub acest titlu la Düsseldorf din 1826 pînă în 1926. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul a avut o orientare burghezo-liberală. — *173.*

78 Este vorba de *„Rhein- und Mosel-Zeitung"* — cotidian catolic care a apărut la Koblenz din 1831 pînă în 1850. — *174.*

79 Este vorba de evenimentele legate de anularea constituției de către regele Hanovrei în 1837. Acest act arbitrar a provocat protestul a șapte profesori liberali de la universitatea din Göttingen (frații Grimm, Dahlmann, Gervinus, Ewald, Albrecht și Weber), care au fost destituiți pentru aceasta din funcțiile lor; cîțiva dintre ei au fost expulzați din țară. Evenimentele de la Hanovra au avut un larg ecou în întreaga Germanie. „Leipziger Allgemeine Zeitung" a luat apărarea profesorilor de la Göttingen. — *174.*

80 *„Münchener politische Blätter"* — titlu prescurtat al revistei clericale „Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland", care a apărut la München cu începere din 1838. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea revista a luat apărarea bisericii catolice împotriva protestantismului predominant în Prusia. — *175.*

81 *„Viespile"* [Les Guêpes] — revistă lunară satirică scoasă la Paris din 1839 de publicistul francez mic-burghez Alphonse Karr. — *175.*

82 Marx porecleşte aici pe „Allgemeine Zeitung" din Augsburg cu numele unei proroci̦e legendare din Ierusalim. — *177.*

83 Este vorba de o scrisoare adresată de poetul Georg Herwegh lui Frederic Wilhelm al IV-lea în legătură cu faptul că guvernul prusian interzisese difuzarea pe teritoriul Prusiei a revistei radicale lunare „Der deutsche Bote aus der Schweiz", proiectată de Herwegh. Scrisoarea lui Herwegh a fost publicată în „Leipziger Allgemeine Zeitung" la 24 decembrie 1842, ceea ce a atras după sine dispoziţia ministerială de suspendare a acestui ziar şi de expulzare a lui Herwegh din Prusia. — *178.*

84 Este vorba despre articolul „Presa prusiană", publicat în „Gazeta renană" nr. 6 din 6 ianuarie 1843. — *179.*

85 Este vorba de comisiile alcătuite pe stări ale dietelor provinciale, instituite în Prusia în 1841. Alese de dietele provinciale din sînul lor (pe stări sociale), aceste comisii constituiau un organ consultativ comun — „Comisiile unite". Cu ajutorul acestui organ, care constituia doar o ficţiune a unei instituţii reprezentative, socotea Frederic Wilhelm al IV-lea să introducă noi impozite şi să obţină un împrumut. — *180.*

86 Molière, „Les Fâcheux" (Pisălogii), actul I, scena a cincea. — *181.*

87 Marx se referă la cartea lui Lucilio Vanini „Amphitheatrum aeternae providentiae" (Amfiteatrul eternei providenţe divine), publicată în limba latină în 1615. — *182.*

88 Voltaire, „La Bible enfin expliquée" (Biblia pe înţelesul tuturor). — *182.*

89 Din piesa lui Shakespeare „Henric al IV-lea", partea I, actul III, scena întîi. — *182.*

90 Din lucrarea lui Lessing „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventualen Absagungsschreiben" (O parabolă. În plus o mică rugăminte şi un eventual refuz). — *188.*

91 În acest articol Karl Marx apăra tezele susţinute de corespondentul din Valea Moselei, P. I. Coblenz, democrat şi jurist mic-burghez, în articolele anonime apărute în „Gazeta renană". Coblenz fusese învinuit de rezidentul Provinciei renane, von Schaper, că a denaturat faptele şi a calomniat guvernul. Întrucît Coblenz nu se pricepea să argumenteze destul de temeinic şi sub toate aspectele afirmaţiile făcute în articolele sale şi să combată, în felul acesta, învinuirile ce i se aduceau, Marx şi-a asumat această sarcină. Sprijinindu-se pe bogatul material adunat de el privind situaţia nenorocită a ţăranilor din Valea Moselei, Marx a supus, în numele corespondentului din Valea Moselei, unei critici aspre ordinea social-politică din Prusia. Din cele cinci puncte prevăzute pentru răspuns (vezi volumul de faţă, pag. 194), Marx a reuşit să trateze în ziar numai două. Urmarea scrisă de Marx a fost interzisă de cenzură. Manuscrisul nu s-a păstrat. Publicarea articolului scris în apărarea corespondentului din Valea Moselei a fost una din cauzele principale ale dispoziţiei

ministeriale din 19 ianuarie 1843 de interzicere a „Gazetei renane" pe data de 1 aprilie 1843 şi de cenzurare deosebit de severă a ei pînă la acea dată. — *191.*

92 Lucrarea lui Marx „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului", scrisă la Kreuznach în vara anului 1843, există sub formă de manuscris numărînd 39 de coli, numerotate de Marx cu cifre romane. Prima coală a manuscrisului nu s-a păstrat. Acest manuscris cuprinde o profundă analiză critică a §§ 261—313 ale lucrării lui Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (Elemente de filozofie a dreptului sau schiţa dreptului natural şi a ştiinţei despre stat). Aceste paragrafe se referă la secţiunea cărţii lui Hegel în care este tratată problema statului. Despre concluziile trase de Marx pe baza analizei critice a concepţiilor lui Hegel, Engels a scris în articolul „Karl Marx" (1869) :

„Critica filozofiei hegeliene a dreptului l-a făcut pe Marx să tragă concluzia că nu statul prezentat de Hegel ca o «încununare a întregului edificiu», ci, dimpotrivă, «societatea civilă», pe care el o tratează atît de vitreg, este sfera în care trebuie căutată cheia pentru înţelegerea procesului istoric de dezvoltare a omenirii". („Demokratisches Wochenblatt" nr. 34 din 21 august 1869). — *225.*

93 *Santa Casa* (casa sfîntă) — astfel era numită închisoarea inchiziţiei la Madrid. — *237.*

94 Cifrele XIV şi X indică colile corespunzătoare ale manuscrisului (vezi volumul de faţă, pag. 272—276 şi 257—261). — *305.*

95 Cele trei scrisori ale lui Marx au fost publicate în „Analele germano-franceze" într-un supliment intitulat „Ein Briefwechsel von 1843" (Corespondenţă din 1843), care cuprindea şi scrisori ale lui Ruge, Bakunin şi Feuerbach.

„Analele germano-franceze" au fost editate în limba germană la Paris avînd drept redactor pe Karl Marx şi Arnold Ruge. A apărut numai primul număr dublu, în februarie 1844. În acest număr au fost publicate lucrările lui Karl Marx : „Contribuţii la problema evreiască" şi „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere", apoi lucrările lui Friedrich Engels : „Schiţă a unei critici a economiei politice" şi „Situaţia Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle" (vezi volumul de faţă, pag. 382—412, 413—427, 544—571, 572—598).

Aceste lucrări marchează trecerea definitivă a lui Marx şi Engels la materialism şi comunism. Cauza principală a încetării apariţiei acestei reviste au fost divergenţele principiale dintre Marx şi burghezul radical Ruge. — *371.*

96 Este vorba de planul privitor la editarea revistei „Analele germano-franceze". — *378.*

97 Etienne Cabet, „Voyage en Icarie", Roman philosophique et social. (Călătorie în Icaria, roman filozofic şi social), Paris, 1842. Prima ediţie a cărţii sale a editat-o Cabet în 1840, în două volume, sub titlul : „Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie" (Călătoria şi aventurile lordului William Carisdall în Icaria). — *380.*

98 Marx citează cartea lui T. Hamilton „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika" (Oamenii şi moravurile din Statele Unite ale Americii de Nord), vol. I, Mannheim 1834, pag. 146. — *389.*

99 Este vorba de cărţile: Bruno Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" (Critica istoriei evanghelice a sinopticilor), vol. 1—2, Leipzig 1841; vol. 3, Braunschweig 1842, şi David Friedrich Strauss, „Das Leben Jesu". (Viaţa lui Iisus), vol. 1—2, Tübingen 1835—1836. Aceste cărţi cuprind o critică a religiei făcută de pe poziţii hegeliene de stînga. — *407.*

100 Din pamfletul lui Thomas Münzer îndreptat împotriva lui Luther: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat" (Pledoarie bine fundamentată şi răspuns împotriva cărnii ghiftuite şi fără suflet de la Wittenberg, care prin denaturarea şi falsificarea sfintei scripturi a pîngărit în modul cel mai neruşinat deplorabila creştinătate). Pamfletul a fost publicat de Münzer în 1524. — *410.*

101 Marx se referă la vasta sa lucrare „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului" (vezi manuscrisul neterminat al acestei lucrări în volumul de faţă, pag. 225—367), pe care voia s-o pregătească pentru tipar şi s-o publice imediat după „Introducerea" apărută în „Analele germano-franceze". Despre principalele cauze care au făcut ca această intenţie să nu fie realizată Marx a scris în prefaţa la „Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844" (Manuscrisele economice-filozofice din anul 1844) următoarele:

„În «Analele germano-franceze» am anunţat o critică a ştiinţelor juridice şi a ştiinţei despre stat sub forma unei critici a filozofiei hegeliene a dreptului. Cu ocazia elaborării pentru tipar a reieşit că îmbinarea criticii îndreptate numai împotriva speculaţiilor filozofice cu însăşi critica diferitelor subiecte nu este de loc indicată, că această îmbinare constituie o piedică în expunere şi îngreuiază înţelegerea. În plus, avînd în vedere abundenţa şi diversitatea subiectelor care trebuiau tratate, înghesuirea acestui material într-o singură operă ar fi fost posibilă numai în condiţiile unei expuneri cu totul aforistice, iar o asemenea expunere aforistică ar fi produs, la rîndul ei, *impresia* unei sistematizări arbitrare".

Pornind de la aceste considerente, Marx a ajuns atunci la concluzia că e mai indicat să publice o critică a dreptului, a moralei, a politicii etc. în broşuri separate, iar ca o încheiere a tuturor acestor broşuri să publice o lucrare de sinteză care să cuprindă o critică la adresa filozofiei idealiste, speculative. Necesitatea luptei împotriva tinerilor hegelieni, ca şi împotriva altor reprezentanţi ai ideologiei germane burgheze şi mic-burgheze, l-a determinat totuşi pe Marx să-şi schimbe planul iniţial şi să facă, în strînsă legătură cu elaborarea bazelor noii concepţii revoluţionar-materialiste despre lume, o critică temeinică a filozofiei idealiste, speculative. Această sarcină a fost îndeplinită de Marx şi Engels în lucrările „Sfînta familie" şi „Ideologia germană", pe care le-au scris împreună. — *414.*

102 Marx se referă la filozoful Anaharsis, de origine scit, pe care, potrivit spuselor lui Diogene Laertius, grecii îl numărau printre cei şapte înţelepţi greci. — *418.*

103 *Legile din septembrie* — legi reacţionare, emise de guvernul francez în septembrie 1835 în urma atentatului din 28 iulie împotriva regelui; ele limitau activitatea curţilor cu juri şi introduceau măsuri aspre împotriva presei. Pentru presă era prevăzută o majorare a impozitelor pentru publicaţiile periodice; se mai prevedeau pedepse cu închisoarea şi amenzi mari pentru persoanele care atacau proprietatea şi orînduirea de stat existentă. — *423.*

104 Acest articol al lui K. Marx este îndreptat împotriva lui Arnold Ruge, care scria la „Vorwärts!" sub pseudonimul „Un prusian".

„Vorwärts!" — ziar german, bisăptămînal, a apărut la Paris din ianuarie pînă în decembrie 1844. În afară de articolul sus-menţionat al lui Marx, au fost publicate în acest ziar şi articole ale lui Engels. Sub influenţa lui Marx, care, începînd din vara anului 1844, a colaborat în modul cel mai strîns cu redacţia ziarului, acesta a început să capete un caracter comunist. Ziarul făcea rînduielilor reacţionare din Prusia o critică necruţătoare. La cererea guvernului prusian guvernul Guizot a dispus în ianuarie 1845 ca Marx şi alţi cîţiva colaboratori ai ziarului să fie expulzaţi din Franţa. — *428.*

105 Este vorba despre răscoala din 4—6 iunie 1844 a ţesătorilor din Silezia, prima mare luptă de clasă între proletariat şi burghezie în Germania. — *428.*

106 *„La Réforme"* — cotidian francez, organ al republicanilor democrati mic-burghezi; a apărut la Paris din 1843 pînă în 1850. Din octombrie 1847 pînă în ianuarie 1848 Engels a publicat în acest ziar o serie de articole. — *428.*

107 Marx se referă la decretul din 18 iunie 1843 al regelui Frederic Wilhelm al IV-lea al Prusiei în legătură cu participarea unor funcţionari guvernamentali la banchetul organizat de liberali la Düsseldorf în cinstea celei de-a 7-a diete renane; decretul interzicea funcţionarilor publici să participe la asemenea manifestaţii. — *429.*

108 Marx îl citează pe Francis Bacon după traducerea în limba franceză, făcută de John Ramsay, a cărţii lui MacCulloch „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique" (Dizertaţii asupra originei, progreselor, obiectelor particulare şi importanţei economiei politice), Geneva-Paris, 1825, pag. 131—132. — *432.*

109 *Somerset House* — un palat vechi din partea de vest a Londrei, în care îşi aveau sediul diferite autorităţi. — *434.*

110 Marx se referă la cîntecul revoluţionar „Das Blutgericht", foarte răspîndit în districtele textile din Silezia în ajunul răscoalei ţesătorilor. — *441.*

111 Marx citează cartea lui Michel Chevalier „Des intérêts matériels en France" (Despre interesele materiale în Franţa), care a apărut în 1838 în cîteva ediţii la Paris şi la Bruxelles. — *444.*

112 Este vorba despre răscoalele muncitorilor din Lyon, din noiembrie 1831 și aprilie 1834. — *444.*

113 *„Scrisori din Wuppertal"*. — Cu această primă lucrare publicistică a început colaborarea lui Friedrich Engels la revista „Telegraph für Deutschland", care a durat din 1839 pînă în 1841.

„Telegraph für Deutschland" — revistă literară fondată de Karl Gutzkow; a apărut la Hamburg din 1838 pînă în 1848. La sfîrșitul deceniului al 4-lea și începutul celui de-al 5-lea al secolului trecut ea a reprezentat concepțiile „Tinerei Germanii". — *449.*

114 *„Prietenii luminii"* — curent religios îndreptat împotriva pietismului care domnea în biserica oficială protestantă și care se caracteriza printr-un misticism extrem și prin ipocrizie. Această opoziție religioasă a fost una din formele de manifestare a nemulțumirii burgheziei germane din deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea față de rînduielile reacționare din Germania. — *449.*

115 Din poezia lui Goethe „Mignon". — *450.*

116 Engels se referă la *luteranii* care în septembrie 1817 au fost uniți cu de-a sila cu reformații (calviniștii) în biserica evanghelică unită, și la adversarii acestei uniri *(vechii luterani)*, adepți ai „adevăratei" biserici luterane. — *453.*

117 Este vorba de mesajele ireverențioase, pline de amenințări, dintre papa Grigore al VII-lea și împăratul german Enric al IV-lea în anii 1075—1076 în legătură cu lupta pentru supremație dintre puterea bisericească și cea laică. — *457.*

118 Este vorba de manifestările opoziționiste ale asociațiilor studențești germane de gimnastică. Aceste asociații, care au apărut în Germania la începutul secolului al XIX-lea, au luat parte activă la lupta de eliberare a poporului german împotriva dominației lui Napoleon; ele nu au fost totuși libere de influențe naționaliste. După Congresul de la Viena (1814—1815), mulți membri ai asociațiilor de gimnastică cu stare de spirit opozițională au luptat pentru unificarea Germaniei și s-au ridicat împotriva regimului reacționar din statele germane. De aceea în 1819 ei au fost învinuiți de „demagogie" și au fost expuși unor represalii pe baza hotărîrilor de la Karlsbad. — *457.*

119 *Festivitatea de la Wartburg* a fost organizată de studențimea germană la 18 octombrie 1817 cu ocazia celei de-a 300-a aniversări de la reformă și a celei de-a 4-a aniversări a bătăliei popoarelor, care a avut loc la Leipzig. Festivitatea s-a transformat într-o demonstrație a studențimii cu stare de spirit opozițională, împotriva regimului lui Metternich. — *457.*

120 Este vorba de Hermann (Arminius), căpetenia tribului heruscilor; el a condus triburile germanice care au înfrînt legiunile romane în pădurea Teutoburgică în anul al 9-lea. — *460.*

121 Poezia „Die Götter Griechenlands" (Zeii Greciei), în care Schiller zugrăvește lumea zeilor antici în culori vii, luminoase, sună în pre-

lucrarea lui Stier ca o condamnare a grecilor pentru „cultul lor nelegiuit". — *461.*

122 O recenzie la cartea lui I. Ch. F. Winkler „Harfenklänge" (Sunete de harpă) a fost publicată în revista „Telegraph für Deutschland" nr. 208 din decembrie 1838 (vezi adnotarea 113). — *462.*

123 *Rektoratschulen* — așa se numeau în Provincia renană și în Westfalia școlile elementare de cinci clase. — *465.*

124 Este vorba despre proprietarii firmei comerciale din Barmen „Einer și fiii", la care Ferdinand Freiligrath a lucrat ca amploiat din 1837 pînă în 1839. — *467.*

125 Motive din basmul popular „Crăiasa broaștelor" găsim în poezia lui Ferdinand Freiligrath „Schwalbenmärchen" (Legenda rîndunicii), iar din basmul popular „Albă ca zăpada" — în poezia „Meerfahrt" (O plimbare pe mare). — *467.*

126 *„Morgenblatt"* — titlul prescurtat al cotidianului literar „Morgenblatt für gebildete Leser", care a apărut la Stuttgart și Tübingen din 1807 pînă în 1865. Între 1840 și 1841 au apărut în acest ziar cîteva corespondențe ale lui Friedrich Engels cu privire la probleme de literatură și artă. — *467.*

127 Din comedia contelui August von Platen „Der romantische Oedipus" (Oedip cel romantic), actul III, scena a patra. — *468.*

128 *Montanus Eremita* — sihastrul din munți. Așa îl numește în mod ironic Engels pe scriitorul german Vincens von Zuccalmaglio, care a publicat în 1836, sub pseudonimul „Montanus", cartea: „Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen" (Din trecutul länderelor Cleve-Mark, Jülich-Berg și Westfalia). — *469.*

129 *„Königsberger Literatur-Blatt"* a apărut la Königsberg din octombrie 1841 pînă în martie 1845 sub conducerea lui Alexander Jung; a fost sub influența „Tinerei Germanii" (vezi și adn. 41). — *472.*

130 Alexander Jung, „Briefe über die neueste Literatur" (Scrisori despre literatura contemporană), Hamburg 1837. — *473.*

131 Alexander Jung, „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus" (Königsbergul din Prusia și extremele pietismului local), Braunsberg 1840. — *473.*

132 Este vorba despre cartea lui David Friedrich Strauss „Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (Dogma creștină privită în dezvoltarea ei istorică și în lupta ei cu știința modernă), vol. 1—2, Tübingen și Stuttgart, 1840—1841. — *474.*

133 Ludwig Börne, „Briefe aus Paris" (Scrisori din Paris), părțile 1—2, Hamburg, 1832; părțile 3—6, Paris 1833—1834. — *477.*

134 Heinrich Heine, „Uber Ludwig Börne" (Despre Ludwig Börne), Hamburg 1840. — *480.*

135 *Patkul* şi *Werner* — personaje din „Patkul" (tragedie, 1842) şi „Werner, oder Herz und Welt" (Werner, sau inimă şi lume), (piesă, 1840) scrise de Karl Gutzkov. — *480.*

136 Victor Cousin, „Despre filozofia franceză şi cea germană". Tradusă din limba franceză de Hubert Beckers. Cu o prefaţă critică scrisă de consilierul intim von Schelling. Stuttgart şi Tübingen, 1834. — *483.*

137 Broşura lui F. Engels „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie" (Schelling şi revelaţia. Critica celui mai recent atac al reacţiunii împotriva filozofiei libere), a apărut anonim la Leipzig în aprilie 1842. — *484.*

138 Este vorba despre cartea lui Bruno Bauer apărută anonim: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum" (Trîmbiţa la judecata de apoi a lui Hegel ateistul şi antihristul. Un ultimatum), Leipzig 1841. — *485.*

139 Recenzia lui Eduard Meyen la cartea lui Alexander Jung „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen" (Prelegeri despre literatura modernă a germanilor) a fost publicată în „Gazeta renană" nr. 149—151 din 29—31 mai 1842. — *485.*

140 Aluzie la intenţia nerealizată a lui Alexander Jung de a deveni preot după terminarea facultăţii de teologie. — *486.*

141 Acest articol era destinat de Engels revistei radicale lunare „Der deutsche Bote aus der Schweiz", pe care Georg Herweg intenţiona în 1842 s-o scoată la Zürich în locul revistei cu acelaşi nume care apăruse înainte acolo. Dar planul de a scoate o nouă revistă nu s-a realizat, iar articolele destinate acestei reviste au fost editate în vara anului 1843 sub forma culegerii „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" (Douăzeci şi una de coli din Elveţia), deoarece cărţile cu peste douăzeci de coli de tipar nu erau supuse cenzurii. — *487.*

142 Karl Ludwig von Haller, jurist şi istoric reacţionar elveţian, a preconizat în lucrarea sa în şase volume „Restauration der Staats-Wissenschaft..." (Restaurarea ştiinţei despre stat...), editată între 1816 şi 1834, restaurarea deplină a orînduirii feudale absolutiste şi reluarea ideii reacţionare a statului medieval bazat pe stări şi corporaţii. — *488.*

143 Este vorba despre dreptul acordat de Frederic Wilhelm al IV-lea în 1841 vechilor luterani de a-şi întemeia o biserică proprie. — *490.*

144 Este vorba despre arestarea arhiepiscopului de Colonia în legătură cu aşa-numitele „disensiuni de la Colonia" sau „disensiuni bisericeşti" (vezi adnotarea 8). — *490.*

145 Engels se referă la promisiunile solemne făcute de Frederic Wilhelm al IV-lea în 1840, cînd deputaţii diferitelor provincii şi oraşe ale Prusiei (Königsberg, Breslau ş. a.) au depus jurămîntul de credinţă; regele declarase atunci: „Făgăduiesc aici în faţa lui dumnezeu... că

mă voi îngriji şi voi promova bunăstarea, propăşirea şi onoarea *tuturor* stărilor sociale. Toate confesiunile supuşilor mei sînt pentru mine la fel de sfinte. Voi, şti să apăr toate drepturile lor". — *492.*

146 *Carta poporului* (peoples charter) — un document care cuprindea revendicările cartiştilor ; ea a fost publicată la 8 mai 1838 ca proiect de lege care urma să fie depus în parlament ; ea cuprindea şase puncte : votul universal (pentru bărbaţii care au împlinit vîrsta de 21 de ani), alegeri parlamentare anuale, vot secret, egalitatea circumscripţiilor electorale, desfiinţarea cenzului de avere pentru candidaţii în alegerile parlamentare, diurne pentru deputaţi. De la acest document şi-a primit numele cartismul, care era o mişcare revoluţionară, dar nu o mişcare socialistă. Despre însemnătatea cartismului, care în 1848 s-a destrămat, Lenin a spus că... „Anglia a dat lumii cartismul, cea dintîi mişcare revoluţionară proletară, mişcare largă, cu adevărat de masă, închegată din punct de vedere politic..." (Lenin, Opere alese în două volume, vol. II, ed. rusă, 1946, pag. 457 [vezi şi *V. I. Lenin,* Opere, vol. 29, E.S.P.L.P. 1956, pag. 293]). — *495.*

147 *Legi de navigaţie* — legi engleze care au fost emise în 1660, 1663 şi 1673. Ele stabileau că importurile celor mai importante mărfuri din ţările de peste ocean şi din ţările din Europa şi a tuturor mărfurilor din Rusia şi Turcia trebuie să se facă numai pe vapoare englezeşti sau pe vapoarele ţării de unde provin mărfurile respective. În afară de aceasta, cabotajul englez a rămas rezervat exclusiv vapoarelor englezeşti. Aceste măsuri au fost îndreptate în primul rînd împotriva comerţului practicat de olandezi cu mărfurile altor ţări. Ele mai aveau drept scop să consolideze dominaţia colonială engleză. Aceste legi au fost abrogate între anii 1793 şi 1854. — *500.*

148 Engels se referă la încercarea muncitorilor englezi de a declara în august 1842 o grevă generală într-un şir de districte industriale (Lancashire, Yorkshire ş. a.). Într-un şir de localităţi s-a ajuns în cursul grevei la ciocniri armate cu armata şi poliţia. — *501.*

149 *„The Examiner"* — hebdomadar englez cu orientare burgheză liberală ; a apărut la Londra din 1808 pînă în 1881. — *504.*

150 *Liga împotriva legilor cerealelor* — ligă liber-schimbistă, a fost întemeiată în 1838 de fabricanţii Cobden şi Bright din Manchester. Aşanumitele legi ale cerealelor, care urmăreau limitarea, respectiv interzicerea importului de cereale din străinătate, au fost introduse în Anglia în interesul latifundiarilor de acolo, al landlorzilor. Liga a revendicat completa libertate a comerţului şi a luptat pentru abolirea legilor cerealelor în scopul reducerii salariilor muncitorilor şi slăbirii poziţiilor economice şi politice ale aristocraţiei funciare. În lupta ei împotriva proprietarilor funciari, Liga a încercat să folosească masele muncitoreşti. Dar tocmai în acest timp muncitorii cei mai înaintaţi din Anglia au pornit pe calea unei mişcări politice de sine stătătoare, cu un pronunţat caracter muncitoresc (Cartismul). Lupta dintre burghezia industrială şi aristocraţia funciară s-a încheiat în 1846 prin adoptarea legii cu privire la abolirea legilor cerealelor. Ulterior Liga s-a desfiinţat. — *504.*

151 *Sliding-Scale* (scară mobilă) — sistem de stabilire a taxelor vamale la cereale folosit în Anglia şi în alte ţări potrivit căruia taxa vamală scade atunci cînd preţul cerealelor se urcă şi se urcă atunci cînd preţul cerealelor scade. — *505.*

152 Este vorba de muncitorii din oraşul Bolton (lîngă Manchester). — *507.*

153 Este vorba despre reforma electorală înfăptuită de parlamentul englez în iunie 1832. Reforma era îndreptată împotriva monopolului politic al aristocraţiei funciare şi al aristocraţiei financiare şi a permis accesul în parlament al reprezentanţilor burgheziei industriale. Proletariatul şi mica burghezie, care au fost principala forţă în lupta pentru reformă, au fost înşelate de burghezia liberală şi nu au căpătat dreptul de vot. — *509.*

154 *Emanciparea catolicilor* — desfiinţarea de către parlamentul englez în 1829 a restricţiilor în ceea ce priveşte drepturile catolicilor. Catolicii, în majoritate irlandezi, au căpătat dreptul de a fi aleşi în parlament şi de a ocupa unele funcţii guvernamentale ; totodată cenzul de avere a fost mărit de cinci ori. Cu ajutorul acestei manevre clasele dominante din Anglia urmăreau să atragă de partea lor burghezia irlandeză şi să scindeze mişcarea naţională irlandeză. — *509.*

155 *Dissenterii* (desidenţii) — acei protestanţi din Anglia care nu aderau la biserica anglicană, biserica de stat. — *511.*

156 *Asociaţia naţională cartistă* a fost întemeiată în iulie 1840, la Manchester, prin contopirea uniunilor locale răzleţe. Acest partid de masă al muncitorilor — primul de acest fel în istoria mişcării muncitoreşti — număra prin 1841—1842 aproape patruzeci de mii de membri. Activităţii Asociaţiei îi lipsea unitatea ideologică şi tactică a rîndurilor membrilor ei şi în plus se manifesta ideologia mic-burgheză a majorităţii liderilor cartismului. După înfrîngerea cartismului în 1848, Asociaţia a ajuns la declin şi în deceniul al 6-lea şi-a încetat activitatea (vezi şi adnotarea 146). — *516.*

157 *„Oracolul raţiunii"* („The Oracle of Reason") — revistă săptămînală ateistă care a apărut din 1841 pînă în 1843 la Londra şi în alte oraşe ale Angliei. — *518.*

158 Jean Jacques Rousseau, „Du contrat social ; ou principes du droit politique" (Despre contractul social ; sau principii de drept politic), Amsterdam, 1762.

„Système de la nature ou les loix du monde physique et du monde moral". Par M. Mirabaud (Sistemul naturii sau legile lumii fizice şi ale lumii morale, de M. Mirabaud), Londra, 1770. Adevăratul autor al cărţii a fost materialistul francez Paul Henri Holbach, care din motive conspirative a semnat cartea sa cu numele secretarului Academiei franceze Mirabaud, decedat în 1760. — *519.*

159 Lorenz von Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte" (Socialismul şi comunismul în Franţa de astăzi. Contribuţie la istoria contemporană), Leipzig, 1842. — *521.*

160 *Uniunea anglo-irlandeză* a fost impusă Irlandei de guvernul englez după înăbuşirea răscoalei irlandeze din anul 1798. Uniunea, care a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1801, a lichidat ultimele rămăşiţe ale autonomiei Irlandei şi a dizolvat parlamentul irlandez. Revendicarea anulării uniunii *(Repeal* of Union) a devenit din deceniul al 3-lea al secolului al XIX-lea lozinca cea mai populară din Irlanda. Liberalii burghezi care se aflau în fruntea mişcării naţionale, O'Connell şi alţii, au considerat totuşi agitaţia pentru anularea uniunii doar ca un mijloc pentru a obţine de la guvernul englez mici concesii pentru burghezia irlandeză. În 1835 O'Connell, ajungînd la o înţelegere cu whigii englezi, a pus definitiv capăt acestei agitaţii. Dar sub influenţa mişcării de masă, liberalii irlandezi s-au văzut siliţi să întemeieze în 1840 Repeal-Association (Asociaţia pentru anularea uniunii), pe care au încercat s-o îndrepte pe calea compromisului cu clasele dominante din Anglia. — *521.*

161 *Arendaşul principal* — intermediar care lua pămînt în arendă de la proprietarii funciari, iar apoi îl subarenda în loturi mici. În Irlanda, între proprietarul funciar şi aceia care lucrau efectiv pămîntul se interpuneau adesea chiar zece-doisprezece arendaşi intermediari. — *522.*

162 Cu articolul „Progress of Social Reform on the Continent" (Progresele reformei sociale pe continent) a început colaborarea lui Friedrich Engels la publicaţia săptămînală a socialiştilor owenişti englezi „The New Moral World and Gazette of the Rational Society". Colaborarea lui Engels la acest organ a durat pînă în mai 1845. Articolul lui Engels a fost publicat cu unele prescurtări şi în ziarul cartist „The Northern Star" nr. 313 şi 315 din 11 şi 25 noiembrie 1843. — *525.*

163 Este vorba de grupul de socialişti utopişti englezi care au întemeiat în 1842 în Ham-Common (la periferia Londrei) comuna-colonie „Concordium" ; ca adepţi ai misticului englez G. P. Greves, socialiştii Ham-Common propovăduiau autodesăvîrşirea morală şi o viaţă de ascet ; colonia nu a fiinţat decît scurtă vreme. — *527.*

164 *„La Phalange"* — organul fourieriştilor, a apărut la Paris din 1832 pînă în 1849 ; şi-a schimbat în repetate rînduri titlul, volumul, formatul şi periodicitatea apariţiei. Din 1840 pînă în 1843 a apărut de 3 ori pe săptămînă. Cînd fourieriştii au scos, în august 1843, cotidianul „La Démocratie pacifique", sub titlul „La Phalange" a început să apară o revistă teoretică. — *529.*

165 *Travailleurs Égalitaires* — societate secretă a comuniştilor francezi — adepţi ai lui Babeuf — înfiinţată în 1840, din care făceau parte în special muncitori. *Umanitarii* — societate secretă a comuniştilor, adepţi ai lui Babeuf, care s-au grupat în 1841 în jurul ziarului „l'Humanitaire". Aceste societăţi au stat sub influenţa ideologică a lui Théodore Dézamy şi urmau curentul revoluţionar şi materialist din sînul comunismului utopic francez. — *530.*

166 Disputa publică dintre John Watts, care era pe atunci un propagandist activ al owenismului, şi oratorul cartist Jonathan Bairstow a avut loc la Manchester la 11, 12 şi 13 octombrie 1843. După cît se vede Friedrich Engels a fost prezent la dispută. — *532.*

167 Pierre-Joseph Proudhon, „Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement". (Ce este proprietatea ? Sau cercetări cu privire la principiul dreptului şi al guvernării), Paris 1840. — *533.*

168 *„Le Populaire de 1841"* — organ de propagandă al comunismului icarian, comunism utopic paşnic ; a apărut la Paris din 1841 pînă în 1852 ; a fost condus pînă în 1849 de Etienne Cabet ; a fost intitulat astfel spre deosebire de cotidianul radical „Populaire", pe care-l editase Cabet din 1833 pînă în 1835. — *533.*

169 *„La Revue indépendante"* — revistă lunară social-politică ; a stat sub influenţa socialismului utopic ; a apărut la Paris din noiembrie 1841 pînă în februarie 1848, fiind condusă de Pierre Leroux, George Sand şi Louis Viardot. — *533.*

170 Este vorba de lucrarea lui *Luther:* „Ermanunge zum fride auff die zwelff artickel der Bawrschafft ynn Schwaben. Auch widder die reubischen und mordischen rotten der andern bawren" (Îndemn de pace, ca răspuns la cele 12 articole ale ţărănimii din Suabia. Şi împotriva celorlalte bande asasine şi prădalnice ale ţăranilor), 1525 (cuprinsă în ediţia critică completă de la Weimar a operelor lui Luther sub titlul „Widder die stürmenden bawren" [Predici împotriva ţăranilor răsculaţi], vol. 18, Weimar 1908). — *535.*

171 *„Die junge Generation"* — revistă lunară, organ care făcea propagandă pentru un comunism utopic egalitar ; a fost editată în Elveţia de Wilhelm Weitling din septembrie 1841 pînă în mai 1843. Pînă în ianuarie 1842 revista a apărut sub titlul „Der Hülferuf der deutschen Jugend" (Strigătul de ajutor al tineretului german). — *536.*

172 Engels se referă aici la publicitatea făcută de Weitling cărţii sale „Das Evangelium der armen Sünder" (Evanghelia sărmanilor păcătoşi) în mai 1843. Cartea lui Weitling a apărut abia în 1845 la Berna sub titlul „Das Evangelium des armen Sünders" (Evanghelia unui sărman păcătos). — *536.*

173 Engels se referă la cartea „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich" (Comuniştii în Elveţia, potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei adresat onor guvernului cantonului Zürich), Zürich 1843. Autorul cărţii, apărută anonim, a fost juristul şi politicianul reacţionar elveţian Johann Caspar Bluntschli. — *536.*

174 Este vorba despre pamfletul lui Friedrich Engels „Schelling und die Offenbarung" (Schelling şi revelaţia) (vezi adnotarea 137). — *538.*

175 Edgar Bauer a fost condamnat la patru ani închisoare pentru cartea sa „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat" (Disputa criticii cu biserica şi statul) confiscată de guvernul prusian. — *541.*

176 *„The Times"* — cel mai mare cotidian englez conservator ; a fost fondat la Londra în 1785. — *542.*

177 *Saint-Giles* — cartier din Londra locuit de sărăcime. — *542.*

178 *„Schiță a unei critici a economiei politice"* — prima lucrare economică a lui Friedrich Engels, în care el analizează din punctul de vedere al socialismului structura economică a societății burgheze și categoriile fundamentale ale economiei politice burgheze. Această lucrare a lui Engels s-a bucurat de înalta apreciere a lui Marx, care în prefața operei sale „Contribuții la critica economiei politice" (1859) a numit-o „o schiță genială referitoare la critica categoriilor economice". Cu toate că această lucrare constituie o mărturie a trecerii definitive a lui Engels de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism, ea nu s-a dezbărat totuși complet de influența comunismului etic „filozofic". În critica pe care Engels o face societății burgheze, el mai pornește încă pe alocuri de la principiile abstracte ale unei morale și umanități general omenești. — *544.*

179 Adam Smith, „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" (Cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor), Londra 1789. — *546.*

180 John Wade, „History of the Middle and Working Classes" (Istoria claselor de mijloc și a claselor muncitoare), ed. a 3-a, Londra 1835. — *560.*

181 Archibald Alison, „The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness" (Principiile populației și legătura dintre acestea și fericirea omenească), vol. 1—2, Londra 1840. — *563.*

182 *„Marcus"* — pseudonimul autorului cîtorva broșuri apărute în Anglia la sfîrșitul deceniului al 4-lea al secolului al XIX-lea, în care se propovăduia teoria mizantropă a lui Malthus. — *564.*

183 Este vorba despre noua „lege cu privire la săraci", adoptată în Anglia în 1834. Această lege prevedea o singură formă de ajutorare a sărăcilor : cazarea lor în case de muncă cu regim de muncă obligatorie ca în închisori. Aceste case de muncă erau denumite de popor „bastiliile legii cu privire la săraci". — *564.*

184 Archibald Alison, „The Principles of Population..." (Principiile populației...), vol. I, Londra 1840, pag. 548. — *568.*

185 Andrew Ure, „The Philosophy of Manufactures" (Filozofia manufacturilor), Londra 1835. — *570.*

186 Engels se referă la lucrarea despre istoria socială a Angliei, pe care intenționa s-o scrie și pentru care strînsese material în timpul șederii lui în această țară (noiembrie 1842 pînă în august 1844). În această lucrare Engels intenționa să consacre un capitol special situației muncitorilor englezi. Ulterior Engels și-a schimbat planul și a hotărît să închine proletariatului englez o lucrare specială, pe care a și scris-o după întoarcerea sa în Germania. Lucrarea „Situația clasei muncitoare din Anglia" a apărut la Leipzig în 1845. — *571.*

187 Este vorba despre abrogarea Test-actelor, potrivit cărora funcţiile publice nu puteau fi ocupate decît de persoane care aparţineau bisericii anglicane (vezi şi adnotările 154 şi 197). — *573.*

188 *„Laisser faire, laisser aller"* — principiul economic fundamental, liberalist al „jocului liber al forţelor". Parola economiştilor burghezi, adepţi ai liber-schimbismului şi ai neamestecului statului în sfera relaţiilor economice. — *582.*

189 Este vorba despre lucrarea lui Ludwig Feuerbach „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" (Teze preliminare cu privire la reforma filozofiei), publicată în 1843 în partea a 2-a a culegerii „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" (Inedite din domeniul filozofiei şi publicisticii germane moderne). — *590.*

190 Întemeierea de *colonii în ţară* (Home-colonies) — aşa şi-a intitulat Robert Owen societăţile sale comuniste model. — *596.*

191 În acelaşi fel l-a apreciat Engels pe Carlyle într-o adnotare la lucrarea sa „Situaţia clasei muncitoare din Anglia" (1845). În a doua ediţie germană a acestei lucrări (1892) Engels a adăugat la această adnotare următoarele: „Însă revoluţia din februarie a făcut din Carlyle un reacţionar în toată puterea cuvîntului; mînia îndreptăţită împotriva filistinilor s-a transformat la el într-o burzuluială acrită filistină la adresa valului istoric care l-a azvîrlit la mal". — *597.*

192 Engels se referă la următoarele descoperiri: a savantului englez *Black*, care, bazîndu-se pe metoda cantitativă, a pus bazele chimiei gazelor, a savantului englez Joseph *Priestley*, care a descoperit pe cale empirică oxigenul, şi a savantului francez *Lavoisier*, care a explicat în mod teoretic această descoperire şi a combătut teoria flogistică. Lui Engels nu-i erau cunoscute pe atunci descoperirile ştiinţifice şi invenţiile tehnice făcute în Rusia; el nu a cunoscut în special lucrările lui M. V. Lomonosov, care pe la mijlocul secolului al XVIII-lea a pus bazele ştiinţifice ale chimiei, prin elaborarea analizei cantitative şi a atomisticii chimice şi prin descoperirea legii conservării materiei. — *600.*

193 Cînd Engels a scris acest articol, istoria relaţiilor agrare în Anglia nu fusese încă studiată. Aşa cum au stabilit cercetările istorice de mai tîrziu, principala masă a ţărănimii engleze, eliberată de dependenta personală iobăgistă, au constituit-o în secolele XV—XVII aşanumiţii copyholders (embaticari, care plăteau renta feudală). Termenii *vilains, bordars, cottars* sînt folosiţi în ştiinţa modernă pentru a denumi diferitele categorii de ţărani iobagi din Anglia, din timpul evului mediu. — *605.*

194 În 1892 Engels a adăugat următoarele la o notă analogă din lucrarea sa „Situaţia clasei muncitoare din Anglia": „Schiţa istorică făcută aici cu privire la revoluţia industrială nu este exactă în ceea ce priveşte unele amănunte; în 1843—1844 nu existau însă izvoare mai bune de unde să-mi fi putut aduna materialul". — *616.*

195 William Godwin, „Enquiry Concedning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness" (Studiu cu privire la dreptatea politică şi la influenţa ei asupra moralei şi fericirii), vol. 1—2, Londra 1796. — *617*.

196 Este vorba despre cartea istoricului reacţionar german Friedrich von Raumer „England im Jahre 1835" (Anglia în anul 1835), care a apărut în 1836 în două părţi la Leipzig. — *621*.

197 *Test-act* din 1673 prevedea ca persoanele care ocupau funcţii publice să renege supremaţia papei şi să recunoască dogmele bisericii anglicane. Îndreptată iniţial împotriva reacţiunii catolice, această lege s-a transformat apoi într-un instrument de luptă împotriva diferitelor secte şi curente religioase care se abăteau, într-o măsură sau alta, de la dogmele bisericii anglicane oficiale.

Habeas-Corpus-Act. Această lege a fost adoptată de parlamentul englez în 1679. Despre esenţa lui Habeas Corpus vezi volumul de faţă, pag. 637.

Bill of Rights (legea drepturilor), adoptată de parlamentul englez în 1689, a limitat drepturile regelui în favoarea parlamentului şi a pecetluit compromisul dintre aristocraţia funciară şi vîrfurile burgheziei financiare şi comerciale la care s-a ajuns prin lovitura de stat din 1688. — *622*.

198 Este vorba despre lucrarea juristului englez William Blackstone: „Blackstone's Commentaries on the Laws and Constitution of England" (Comentariile lui Blackstone referitoare la legile şi constituţia Angliei), care a apărut în 1765—1769, precum şi despre cartea juristului elveţian Jean Louis de Lolme: „Constitution de l'Angleterre" (Constituţia Angliei), publicată în 1771. Ambele lucrări fac apologia monarhiei constituţionale engleze. — *623*.

199 *Magna Charta Libertatum* — document prezentat regelui englez Ioan-fără-ţară de către marii seniori feudali răsculaţi, care se bucurau de sprijinul cavalerilor şi al orăşenilor. Carta, iscălită la 15 iunie 1215, limita drepturile regelui, în special în favoarea marilor seniori feudali, şi făcea anumite concesii cavalerilor şi oraşelor; masei principale a populaţiei, ţăranilor iobagi, carta nu le-a adus nici un fel de drepturi. — *623*.

200 Este vorba despre lupta maselor largi populare din Anglia pentru o reformă electorală, luptă care a ajuns la apogeu în 1831. — *627*.

201 *Cele treizeci şi nouă de articole* — crezul bisericii anglicane, adoptat de parlamentul englez din 1571. — *633*.

202 *Corporation Act*, adoptat în 1661, prevedea ca persoanele care ocupau funcţii eligibile (se referea în special la organele administrative orăşeneşti) să recunoască dogmele bisericii anglicane (vezi şi adn. 197). — *633*.

203 *Repealer*-ii — vezi adnotarea 160. — *636*.

204 *„The Northern Star"* — cotidian englez, organul cartiştilor; fondat în 1837; a apărut pînă în 1852, mai întîi la Leeds, iar din

noiembrie 1844 la Londra. Fondator şi redactor al ziarului a fost Feargus O'Connor. În deceniul al 4-lea a lucrat ca redactor la acest ziar şi George Julian Harney. Din septembrie 1845 pînă în martie 1848 a colaborat la acest ziar şi Friedrich Engels. — *637*.

205 „*The New Moral World*" — cotidian al socialiştilor utopişti, fondat de Robert Owen în 1834; a apărut pînă în 1846, mai întîi la Leeds, iar din octombrie 1841 la Londra; din noiembrie 1843 pînă în mai 1845 a colaborat la acest ziar şi Friedrich Engels. — *637*.

206 Albany Fonblanque, „England under Seven Administrations" (Anglia sub şapte administraţii), vol. I—III, Londra 1837. — *641*.

207 *Carolina* — vezi adnotarea 59. — *642*.

Indice bibliografic,
inclusiv lucrările menţionate de Marx şi Engels

La lucrările citate de Marx şi Engels au fost indicate, în măsura în care acest lucru a putut fi stabilit, ediţiile presupuse că ar fi fost folosite de ei. În unele cazuri, în special acolo unde izvoarele bibliografice nu sînt precizate, au fost indicate ediţiile mai noi. Unele izvoare n-au putut fi găsite. Ziarele şi revistele sînt menţionate aici doar în măsura în care au servit de izvoare.

„Abendzeitung", vezi Püttmann.

Alison, Archibald, „The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness" [Principiile populaţiei şi legătura dintre acestea şi fericirea omenească], vol. 1—2, Londra, 1840. — 563, 565, 567.

„Allgemeine Preussische Staats-Zeitung" (Berlin) nr. 75 din 16 martie 1842, nr. 78 din 19 martie 1842, nr. 86 din 26 martie 1842 (vezi şi adnotarea 14 şi 18). — 30—35.

„Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten" [Codul civil general pentru statele prusiene], ed. a 2-a, Berlin, 1794, şi ediţia nouă, Berlin, 1804. — 104.

Augustinus, „De civitate Dei" [Despre cetatea domnului], libri XXII, Leipzig, 1825. — 88, 111.

[Bacon, Francis] Francisci Baconi Baronis de Verulamio, „De dignitate et augmentis scientiarum" [Despre demnitatea şi propăşirea ştiinţelor], tomus I, Wirceburgi, 1779. — 113.

Baines, Edward, „History of the Cotton Manufacture in Great Britain..." [Istoria manufacturii bumbacului în Marea Britanie...], Londra [1835]. — 610—611.

Bauer, Bruno, „Die Judenfrage" [Problema evreiască], Braunschweig, 1843. — 382—405, 409.

— „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden" [Capacitatea evreilor şi a creştinilor de azi de a deveni liberi], în „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" [Douăzeci şi una de coli din Elveţia], editată de Georg Herwegh, partea I, Zürich şi Winterthur, 1843. — 390—391, 406—412.

— „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" [Critica istoriei evanghelice a sinopticilor], vol. 1—2, Leipzig, 1841 (vezi şi adnotarea 99). — 407.

[Bauer, Bruno] „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum" [Trîmbița la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul și antihristul. Un ultimatum], Leipzig, 1841. — 485.

Bauer, Edgar, „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat" [Cearta criticii cu biserica și statul], Berna, 1844 (vezi și adnotarea 175). — 541.

Beaumont, Gustave de, „Marie ou l'esclavage aux États-Unis..." [Marie sau sclavia în Statele Unite...], partea 1—2, Bruxelles, 1835. — 387, 396, 398, 409.

Beltz, Karl Chr., „Lateinische Schulgrammatik..." [Manual de gramatică latină...], vezi Eichhoff.

„Berliner Jahrbücher" (nume prescurtat pentru „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" [Analele pentru critica științifică], Berlin), vezi Hinrichs.

„Bibel oder die ganze Heilige Schrift" [Biblia sau toată sfînta scriptură], Ozeea 6, 12; Facerea 1, 31; 3, 22; Evanghelia de la Ioan 14, 6; Epistola I a apostolului Pavel către Corinteni 1, 18—21; 2, 14; Epistola I sobornicească a apostolului Petru 2, 2; Evanghelia de la Luca 6, 20. — 44, 71, 72, 459, 460, 512.

[Blackstone, William] „Blackstone's Commentaries on the Laws and Constitution of England..." [Comentariile lui Blackstone referitoare la legile și la Constituția Angliei...], editată de John Gifford, Londra, 1820 (vezi și adnotarea 198). — 623.

[Bluntschli, Johann Caspar] „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich" [Comuniștii în Elveția, potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei adresat onor. guvernului cantonului Zürich], Zürich, 1843 (vezi și adnotarea 173). — 537.

[Börne, Ludwig] „Ludwig Börnes gesammelte Schriften" [Ludwig Börne, Opere complete], ediție completă în 6 volume și anexă: Scrieri postume în 2 volume, Leipzig, Hesse, vol. 5 și 6: „Briefe aus Paris" [Scrisori din Paris]. — 477.

Buchez, P. J. B. et P. C. Roux, „Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." [Istoria parlamentară a revoluției franceze sau jurnalul adunărilor naționale din 1789 pînă în 1815...], vol. 28, Paris, 1836. — 402.

Buonarroti, „History of Babeuf's Conspiracy for Equality; with the Author's Reflections on the Causes and Character of the French Revolution..." Translated from the French language [Istoria conspirației lui Babeuf pentru egalitate; reflexiile autorului cu privire la cauzele și caracterul revoluției franceze... Traducere din limba franceză], Londra, 1836. — 527.

Cabet, Étienne, „Voyage en Icarie" [Călătorie în Icaria], Paris, 1842, și alte ediții (vezi și adnotarea 97). — 380, 532.

Carlyle, Thomas, „Chartism" [Cartism], Londra, 1840. — 576.

— „Past and Present" [Trecut și prezent], Londra, 1843. — 572—598, 606.

„Carolina", vezi „Constitutio criminalis carolina".

Cervantes de Saavedra, Miguel, „Der sinnreiche Junker Don Quixote von la Mancha" [Ingeniosul Don Quijote de la Mancha], traducere din spaniolă de Dietrich Wilhelm Soltau, vol. 1—4, Leipzig, 1825 (vezi şi adnotarea 9). — 20.

„La Charte Constitutionelle" [Carta constituţională], Constituţie franceză, în franceză şi germană, Berlin, 1830 (vezi şi adnotarea 45). — 104.

Chevalier, Michel, „Des intérêts matériels en France". Travaux publics [Despre interesele materiale în Franţa. Lucrări publice], Paris-Bruxelles, 1838 (vezi şi adnotarea 111). — 443, 444.

Clausen, Joh. Chr. Heinrich, „Pindaros der Lyriker" [Pindar ca liric], în „Programm des Gymnasiums Elberfeld 1834" [Manualul liceului din Elberfeld, 1834]. — 464, 465—466.

„Code Napoleon" [Codul lui Napoleon], Paris şi Leipzig, 1808. — 466.

[Constitutio criminalis carolina] „Die Carolina und ihre Vorgängerinnen" [Carolina şi legile care au precedat-o], text, interpretare, istoric ; prelucrată şi editată, împreună cu alţi savanţi, de J. Kohler. I. „Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio criminalis carolina" [Procedura penală a regelui Carol al V-lea. Constitutio criminalis carolina], prelucrată în mod critic de J. Kohler şi Willy Scheel, Halle, 1900 (vezi şi adnotarea 59). — 123, 641—642.

Cousin, Victor, „Uber französische und deutsche Philosophie" [Despre filozofia franceză şi cea germană], traducere din limba franceză de Hubert Beckers, cu o prefaţă critică de consilierul intim von Schelling, Stuttgart şi Tübingen, 1834. — 483.

„Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1791" [Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. 1791], în Wilhelm Wachsmuth, „Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter" [Istoria Franţei în era revoluţiilor] (în culegerea Heeren-Uckert, Istoria statelor europene), vol. 1, Hamburg, 1840. — 398—400, 401.

„Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793" [Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. 1793], în P. J. B. Buchez et. P. C. Roux, „Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." [Istoria parlamentară a revoluţiei franceze sau jurnalul adunărilor naţionale din 1789 pînă în 1815...], vol. 31, Paris, 1837. — 398—402.

„Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1795" [Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. 1795], în P. J. B. Buchez et P. C. Roux, „Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." [Istoria parlamentară a revoluţiei franceze sau jurnalul adunărilor naţionale din 1789 pînă în 1815...], vol. 36, Paris, 1838. — 398, 400.

Dezbaterile în legătură cu libertatea presei, vezi „Procesele-verbale ale şedinţei celei de-a 6-a diete provinciale renane".

„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [Analele germane pentru ştiinţă şi artă], vezi Ruge, Arnold.

Dingelstedt, F., „Ferdinand Freiligrath. Ein Literaturbild" [Ferdinand Freiligrath. O figură a literaturii], în „Jahrbuch der Literatur", anul 1, Hamburg, 1839. — 467.

Duncombe, Thomas, vezi „Hansard's Parliamentary Debates..." [Dezbaterile parlamentare ale lui Hansard...].

Edictul cenzurii „Erneuertes Zensur-Edict für die Preussischen Staaten exclusive Schlesien" [Noul edict cu privire la cenzură pentru statele prusiene exclusiv Silezia], datat Berlin, 19 decembrie 1788. — 212.

Edictul cenzurii din 18 octombrie 1819. „Verordnung, wie die Zensur der Druckschriften nach dem Beschluss des deutschen Bundes vom 20sten September d. J. auf fünf Jahre einzurichten ist. Vom 18ten Oktober 1819" [Ordonanță pentru reglementarea cenzurii tipăriturilor în următorii cinci ani, potrivit hotărîrii din 20 septembrie a.c. a Federației germane. Dată la 18 octombrie 1819], în „Gesetzsammlung für die Königlich-Preussischen Staaten" [Codicele de legi pentru statele regalo-prusiene], anul 1819, nr. 20. — 3, 9, 213.

Eichhoff, K. și Karl Chr. Beltz, „Lateinische Schulgrammatik mit Rücksicht auf die neuere Gestaltung der deutschen Sprachlehre für die unteren und mittleren Gymnasialklassen und für Progymnasien bearbeitet" [Manual de gramatică latină, la a cărui întocmire s-a ținut seamă de noua structură a gramaticii germane pentru clasele inferioare și medii de liceu și pentru gimnazii], Elberfeld, 1837. — 465.

Enciclica, vezi Grigorie al XVI-lea.

[Engels, Friedrich] „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie" [Schelling și revelația. Critica celui mai recent atac al reacțiunii împotriva filozofiei libere], Leipzig, 1842 (vezi și adnotarea 137). — 483—434, 538.

Eshil, „Der gefesselte Prometheus" [Prometeu în lanțuri], în greacă și germană cu o introducere, adnotări și un Prometeu eliberat, de G. F. Schoemann, Greifswald, 1843. — 417.

Ewich, Johann Jakob, „Human, der Lehrer einer höhern Volksschule, in seinem Wesen und Wirken" [Human, profesorul de la o școală medie ; viața și activitatea lui], vol. 1—2, Wesel, 1829. — 463.

Feuerbach, Ludwig, „Das Wesen des Christenthums" (Esența creștinismului), Leipzig, 1841 (vezi și adnotarea 11). — 29.

— „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" [Teze provizorii cu privire la reforma filozofiei], în „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" [Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne], de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge și cîțiva autori nenumiți, editate de Arnold Ruge, vol. I—II, Zürich și Winterthur, 1843. — 590.

Fonblanque, Albany, „England under Seven Administrations" [Anglia sub șapte administrații], vol. I—III, Londra, 1837. — 641.

[Freiligrath, Ferdinand] „Ferdinand Freiligraths Werke in 9 Bdn." [Operele lui Ferdinand Freiligrath în 9 volume], Berlin, Leipzig. Knaur, f. a. ; vol. 1 : „Die Auswanderer" [Emigranții], „Der Falk" [Șoimul], „Prinz Eugen, der edle Ritter" [Prințul Eugen, nobilul cavaler], „Die

Schreinergesellen" [Calfele de tîmplar], „Schwalbenmärchen" [Legenda rîndunicii] ; vol. 2 : „Der ausgewanderte Dichter" [Poetul emigrat] (fragmente dintr-un ciclu neterminat), „Im Walde" [În pădure], „Zwei Feldherrngräber" [Două morminte de căpitani de oşti] (vezi şi adnotarea 125). — 466—467.

Godwin, William, „Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness" [Studiu cu privire la dreptatea politică şi la influenţa ei asupra moralei şi fericirii], vol. 1—2, ed. a 2-a, Londra, 1796 (şi alte ediţii). — 617.

[Goethe, Johann Wolfgang von] „Goethes Werke"... [Operele lui Goethe], editate de Karl Heinemann, ediţie revăzută în mod critic şi lămurită, vol. 1—30, Leipzig şi Viena, Institutul pentru bibliografie ; vol. 1 : „Mignon" [Mignon], „Rechenschaft" [Socoteala], „Der Zauberlehrling" [Ucenicul vrăjitor] ; vol. 4 : „Reineke Fuchs" [Reineke Vulpoiul] (vezi şi adnotările 2, 31, 66). — 7, 55, 145.

— „Goethes sämtliche Werke" [Operele complete ale lui Goethe], ediţie nouă, revăzută şi completată, în 36 de volume, Stuttgart şi Berlin, Cotta ; vol. 30 : „Verschiedenes über Kunst" [Despre artă] (vezi şi adnotarea 25). — 35—36.

Graham, Sir James, „Factories' Education" [Despre educarea în fabrici], discurs ţinut în parlament la 7 martie 1843, în „Hansard's Parliamentary Debates : Third Series ; Commencing with the Accession of William IV. Vol. LXVII. Comprising the Period from the twenty-eight Day of February, to the twenty-fourth Day of March 1843" [Dezbaterile parlamentare ale lui Hansard, seria a 3-a, începînd de la urcarea pe tron a lui William al IV-lea, vol. LXVII ; cuprinde perioada de la 28 februarie pînă la 24 martie 1843], Londra, 1843. — 513, 631.

Grigorie al XVI-lea, Enciclica „Mirari vos" [Miraţi-vă !] din 15 august 1832. — 182.

Güll. Fr., „Kinderheimath in Bildern und Liedern" [Patria copiilor în imagini şi cîntece], cu o introducere de Gustav Schwab, Stuttgart, 1837. — 468—469.

Gutzkow, Karl, „Patkul", dramă politică în 5 acte ; „Werner, oder Herz und Welt" [Werner, sau inimă şi lume], piesă în 5 acte, în „Dramatische Werke von Karl Gutzkow" [Operele dramatice ale lui Karl Gutzkow], Leipzig, 1842—1857. — 480.

Haller, Karl Ludwig von, „Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands ; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt" [Restaurarea ştiinţei despre stat, sau teoria stării de lucruri natural-sociale ; opusă himerei teoriei stării de lucruri artificial-burgheze], vol. 1—6, Winterthur, 1816—1834 (vezi şi adnotarea 142). — 488.

„Hallische Jahrbücher", vezi „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [Analele germane pentru ştiinţă şi artă].

Halsgerichtsordnung [Codul penal], vezi „Constitutio criminalis carolina".

Hamilton [Thomas], „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika" [Oamenii şi moravurile din Statele Unite

ale Americii de nord], traducere după ed. a 3-a engleză, Mannheim, 1834. — 389, 408.

„Hansards' Parliamentary Debates: Third Series; Commencing with the Accession of William IV. Vol. XIV. Comprising the Period from the third Day of July, to the sixteenth Day of August, 1832" [Dezbaterile parlamentare ale lui Hansard, seria a 3-a, începînd de la urcarea pe tron a lui William al IV-lea, vol. XIV; cuprinde perioada de la 3 iulie pînă la 16 august 1832], Londra, 1833. — 627.

— „Vol. LXXII. Comprising the Period from the first Day of February, to the twenty-first Day of February, 1844" [Vol. LXXII; cuprinde perioada de la 1 februarie pînă la 25 februarie 1844], Londra, 1844. — 631, 632, 635.

Hansemann, David, „Preussen und Frankreich. Staatswirtschaftlich und politisch, unter vorzüglicher Berücksichtigung der Rheinprovinz" [Prusia şi Franţa, sub aspect politic şi economic, ţinînd seamă în special de Renania], ed. a 2-a, îmbunătăţită şi completată, Leipzig, 1834. — 212.

Hantschke, J. C. Leberecht, „Hebräisches Übungsbuch für Schulen. In 2 Abt. durchaus praktisch eingerichtet" [Manual de limba ebraică pentru şcoli, partea I şi a II-a, întocmit într-un mod foarte practic], cu o introducere de G. B. Winer, Leipzig, 1823. — 465.

Hariri, vezi Rückert.

[Hegel, Georg Wilhelm Friedrich] „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" [Elemente de filozofie a dreptului sau schiţa dreptului natural şi a ştiinţei despre stat], editată de Eduard Gans, Berlin, 1833, în „Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke" [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Opere], ediţie completă, scoasă de un grup de prieteni ai răposatului, vol. 8 (vezi şi adnotările 74 şi 92). — 166, 225, 227—367, 389—390, 401.

Heine, Heinrich, „Sämtliche Werke" [Opere complete], editată de Ernst Elster, ediţie revăzută şi interpretată în mod critic, vol. 1—7, Leipzig şi Viena, vol. 3: „Reisebilder" [Impresii de călătorie]; vol. 4: Despre Denunţătorul din introducerea la vol. 3 al „Salonului". — 466.

— „Uber Ludwig Börne" [Despre Ludwig Börne], Hamburg, 1840. — 480.

Herodot, „Historiae" [Istorii]; în limba germană vezi „Die Geschichten des Herodotos" [Istoria lui Herodot], traducere de Friedrich Lange, partea 1—2, Leipzig, Reclam jun. (vezi şi adnotarea 34). — 85.

Hey. W., „Erzählungen aus dem Leben Jesu" [Povestiri din viaţa lui Iisus], prezentate într-o formă poetică pentru tineret (pentru ediţia populară ilustrată a bibliei, editată de Olivier), Hamburg, 1838. — 468—469.

— „Fünfzig Fabeln für Kinder" [Cincizeci de fabule pentru copii], cu ilustraţii, semnat de Otto Speckter, Hamburg, 1833. — 468—469.

— „Noch fünfzig Fabeln in Bildern" [Încă cincizeci de fabule cu ilustraţii], Hamburg, 1837. — 468—469.

Hinrichs, H. F. W. [Recenzie la cartea lui Bruno Bauer] „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum" [Trîmbiţa la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul şi antihristul. Un ultimatum], Leipzig, 1842, în „Jahrbücher für wissenschaft-

liche Kritik" [Analele pentru critică ştiinţifică], nr. 52—55 din martie 1842. — 485.

[Holbach, Paul Henri] „Système de la nature, ou les loix du monde physique et du monde moral" [Sistemul naturii sau legile lumii fizice şi ale lumii morale], editată de M. Mirabaud, partea 1—2, Londra, 1770 (vezi şi adnotarea 158). — 519.

Holzdiebstahlgesetz [Legea cu privire la furtul de lemne], vezi „Procesele-verbale ale şedinţelor celei de-a 6-a diete renane".

Hugo, Gustav, „Lehrbuch eines civilistischen Cursus..." [Manualul unui curs de drept civil...], ed. a 4-a, foarte modificată, vol. 1—2, Berlin, 1819 (vezi şi adnotarea 36). — 86—94.

Instrucţiuni cu privire la cenzură, date de guvernul prusian la 24 decembrie 1841, în „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung" nr. 14 din 14 ianuarie 1842 (vezi şi adnotarea 1). — 3, 30, 31, 212, 216.

Jemand, W. [Wilhelm Langewiesche] „Der ewige Jude" [Jidovul rătăcitor], tragedie didactică, Iserlohn, 1831. — 468.

Jung, Alexander, „Briefe über die neueste Literatur. Denkmale literarischen Verkehrs" [Scrisori despre literatura contemporană. Monumente de relaţii literare], Hamburg, 1837. — 473.

— „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus" [Königsbergul din Prusia şi extremele pietismului local], Braunsberg, 1840. — 472—473.

— „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen" [Prelegeri despre literatura modernă a germanilor], Danzig, 1842. — 472—486.

[Kay] „Recent Measures for the Promotion of Education in England" [Noi măsuri pentru promovarea educaţiei în Anglia], în Eugène Buret, „De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France..." [Despre mizeria claselor muncitoare în Anglia şi Franţa...], partea I—II, Paris, 1840. — 432—436.

Knebel, H., „Französische (Schul-) Grammatik für Gymnasien und Progymnasien" [Manual de gramatică franceză pentru licee şi gimnazii], avînd ca anexă o carte cu exerciţii de traducere din limba germană în limba franceză, scrisă de Er. Höchsten, Koblenz, 1834; ed. a 2-a, îmbunătăţită şi completată, Koblenz, 1836. — 464.

Königliche Cabinetsordre vom 18.Juli 1843 [Decretul regal din 18 iulie 1843], în „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung" nr. 29 din 26 iulie 1843 (vezi şi adnotarea 107). — 429.

„Königsberger Literatur-Blatt", condus de Alexander Jung, nr. 1 din 6 octombrie 1841; nr. 2 din 13 octombrie 1841; nr. 3 din 20 octombrie 1841; nr. 4 din 27 octombrie 1841; nr. 7 din 17 noiembrie 1841; nr. 8—12 din 24 noiembrie, 1, 8, 15 şi 22 decembrie 1841; nr. 13 din 29 decembrie 1841; nr. 26 din 30 martie 1842; nr. 29 din 20 aprilie 1842; nr. 35 din 1 iunie 1842; nr. 36 din 8 iunie 1842 (vezi şi adnotarea 129). — 482—485.

Köster, Heinrich, „Kurze Darstellung der Dichtungsarten" [Scurtă prezentare a genurilor poetice], în „Neunter Bericht über die höhere Stadt-

schule in Barmen" [Al nouălea raport asupra şcolii superioare din Barmen], Barmen, 1837. — 464.

Krug, Fr. W., „Poetische Erstlinge und prosaische Reliquien. Bestehend aus mehreren eigenen religiösen und Natur-Gedichten, nebst einigen interessanten und erbaulichen, noch wenig bekannten Mitteilungen von H. Stilling und G. Terstegen. Einem resp. wohlwollenden Publikum freimütig dargeboten und mitgeteilt" [Debuturi poetice şi relicve prozaice. Culegere cuprinzînd mai multe poezii religioase şi pasteluri proprii, precum şi unele comunicări interesante şi înălţătoare, prea puţin cunoscute, întocmite de H. Stilling şi G. Terstegen. Pusă la îndemîna onor publicului binevoitor cu toată sinceritatea], Barmen, 1831. — 470.

Krummacher, Friedrich Adolf, „Parabeln" [Parabole], Duisburg, 1809. — 457.

Kruse, Karl Ad. F. W., „Grundregeln der englischen Aussprache, nach Walker's System. Zum Memoriren und Nachschlagen eingerichtet und mit einigen Leseübungen versehen zunächst für die Klassen der Realschule in Elberfeld" [Regulile de bază ale pronunţării limbii engleze potrivit sistemului lui Walker; întocmită pentru o uşoară memorizare şi consultare şi prevăzută cu unele exerciţii de lectură, destinată în primul rînd pentru uzul şcolii reale din Elberfeld], Elberfeld, 1837. — 464.

Lamennais [Félicité Robert] de, „Paroles d'un croyant, 1833" [Cuvintele unui credincios, 1833], Bruxelles, 1834. — 533.

Laube, Heinrich, „Geschichte der deutschen Literatur" [Istoria literaturii germane], vol. 1—4, Stuttgart, 1839—1840. — 474.

[Lessing, Gotthold, Ephraim] „Lessing's sämtliche Schriften" [Operele complete ale lui Lessing], editate de Karl Lachmann, ediţie revăzută şi completată de Wendelin von Maltzan, vol. 1—12, Leipzig, 1853—1857; vol. 10: „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventualen Absageschreiben. Braunschweig 1778" [O parabolă. Cu o mică rugăminte şi un eventual refuz. Braunschweig, 1778]. — 188.

Lieth, C. L. T., „Gedichte für das erste Jugend-Alter, zur Bildung des Herzens und Geistes. Aus Deutschlands besten Dichterwerken für Schule und Haus gesammelt" [Poezii pentru prima tinereţe pentru cultivarea sufletului şi a spiritului culese pentru şcoală şi acasă din cele mai bune opere poetice ale Germaniei], partea 1—2, Crefeld, 1834—1835. — 468.

Luther, Martin, „Sämtliche Schriften und Werke, welche aus allen vorher ausgegebenen Sammlungen zusammengetragen worden" [Scrieri şi opere complete, adunate din toate culegerile anterioare], editate de Heinrich Zedler, 22 de părţi şi un indice, Leipzig, 1729—1741, vol. 16. — 28, 29.

— „Widder die stürmenden bawren" [Predici împotriva ţăranilor răsculaţi], în „Operele lui Luther", ediţie completă, revăzută în mod critic, Weimar, 1908, vol. 18 (vezi şi adnotarea 170). — 534.

MacCulloch, John Ramsay, „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique" [Disertaţii asu-

pra originei, progreselor, obiectelor particulare şi importanţei economiei politice], Geneva-Paris, 1825 (vezi şi adnotarea 108). — 432.

M[eyen], E., Recenzie la lucrarea „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen von Alexander Jung" [Prelegeri despre literatura modernă a germanilor de Alexander Jung], în „Gazeta renană", nr. 149—151 din 29—31 mai 1842. — 485.

Mirabaud, Jean Baptiste, „Système de la nature..." [Sistemul naturii...], vezi Holbach, Paul Henri.

„Mitteilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier" [Buletinul asociaţiei din Trier pentru promovarea viticulturii în Valea Moselei şi în regiunea Saar], caietul al IV-lea. — 197—222.

Molière, Jean Baptiste Poquelin, „Les Fâcheux" [Pisălogii], Paris, 1890 (vezi şi adnotarea 86). — 181

Montanus [Vincenz von Zuccalmaglio], „Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen" [Din trecutul länderelor Cleve-Mark, Jülich-Berg şi Westfalia], vol. 1 : (caiet 1—4), ed. a 2-a, Solingen şi Gummersbach, 1837 ; vol. 2 : (caiet 5—8) 1838—1839 (vezi şi adnotarea 128). — 469.

Montesquieu, Charles Louis de, „De l'esprit des lois" [Despre spiritul legilor], vol. I—IV, Copenhaga şi Geneva, 1764 (vezi şi adnotarea 60). — 125.

Mosen, Julius, „Ahasver", poezie epică, Dresda şi Leipzig, 1838. — 468.

Mundt, Theodor, „Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen" [Madona. Conversaţii cu o sfîntă], Leipzig, 1835. — 474.

Münzer, Thomas, „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat" [Pledoarie bine fundamentată şi răspuns împotriva cărnii ghiftuite şi fără suflet de la Wittenberg, care prin denaturarea şi falsificarea sfintei scripturi a pîngărit în modul cel mai neruşinat deplorabila creştinătate], în Leopold Ranke, „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation" [Istoria germană în secolul reformei], vol. 1—2, Berlin, 1839 (vezi şi adnotarea 100). — 410.

Owen, Robert, „The Marriage System of the New Moral World ; with a Faint Outline of the Present very Irrational System ; as Developed in a Course of Ten Lectures" [Sistemul de căsătorie preconizat de New Moral World ; cu o mică schiţă a sistemului actual, foarte iraţional ; prezentat într-un ciclu de 10 lecţii], Leeds, 1838.— 519.

Platen-Hallermünde, contele August von, „Der romantische Oedipus" [Oedip cel romantic], comedie în 5 acte, în „Gesammelte Werke. Ausgabe in einem Bd." [Opere complete, ediţie apărută într-un volum], Stuttgart, 1838 (vezi şi adnotarea 127). — 468.

Pol, Johann, „Gedichte" [Poezii], Heedfeld, 1837. — 470.

Porter, George Richardson, „The Progress of the Nation, in its Various Social and Economical Relations, from the Beginning of the 19th

Century to the Present Time" [Progresul naţiunii în ceea ce priveşte diferitele ei relaţii sociale şi economice de la începutul secolului al XIX-lea pînă în vremurile noastre], Londra, 1836—1843. — 609—617.

Proudhon, Pierre-Joseph, „Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement" Premier mémoire [Ce este proprietatea ? Sau cercetări cu privire la principiul dreptului şi al guvernării. Prima expunere], Paris, 1841. — 533.

Püttmann, H., Recenzie la volumul „F. Freiligrath, Gedichte" [Poezii], în „Abendzeitung" (Dresda) nr. 19 din 6 martie 1839. — 468.

Raumer, Friedrich Ludwig Georg von, „England im Jahre 1835" [Anglia în anul 1835], partea 1—2, Leipzig, 1836 (vezi şi adnotarea 196). — 621.

„Rhein- und Mosel-Zeitung" nr. 15 din 15 ianuarie 1843. Supliment. — 188, 189—190.

Richter, Heinrich şi Wilhelm, „Erklärte Haus-Bibel, oder allgemein verständliche Auslegung der ganzen heiligen Schrift alten und neuen Testaments, nach vielen englischen, deutschen u.a. Auslegern bearbeitet" [Biblie de casă comentată, sau o interpretare pe înţelesul tuturor a sfintei scripturi — vechiul şi noul testament — la a cărei întocmire s-a ţinut seamă de mai mulţi comentatori englezi, germani etc.], vol. 1—6, Barmen şi Schwelm, 1834—1840. — 462.

Rousseau, Jean-Jacques, „Du contrat social ; ou principes du droit politique" [Contractul social ; sau principii ale dreptului politic], Amsterdam, 1762. — 88, 405, 519.

[Rückert, Friedrich] „Fünf Märlein zum Einschläfern für mein Schwesterlein" [Cinci poveşti ca să-mi adorm surioara], în „Gesammelte Gedichte von Fr. Rückert" [Poezii de Fr. Rückert], vol. 1—6, Erlangen, 1834—1838, vol. 1. — 468—469.

— „Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Hariri" [Metamorfozele lui Abu Seid din Serug sau Makamele lui Hariri], ed. a 2-a completată, Stuttgart şi Tübingen 1837 (vezi şi adnotarea 32). — 73, 74.

Ruge, Arnold, Recenzie la „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus von Dr. Alex. Jung. Braunsberg 1840" [Königsbergul din Prusia şi extremele pietismului local, de dr. Alex. Jung. Braunsberg, 1840], în „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [Analele germane pentru ştiinţă şi artă] nr. 153—155 din 27—29 decembrie 1841 (vezi şi adnotarea 131). — 473.

Savigny, Friedrich Karl von, „Der zehnte Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft" [10 mai 1788. Contribuţie la istoria dreptului], Berlin, 1838 (vezi şi adnotarea 37). — 87.

Schifflin, Philipp, „Anleitung zur Erlernung der französischen Sprache" [Îndreptar pentru învăţarea limbii franceze], cursul 1, ed. a 3-a, îmbunătăţită, Elberfeld, 1839 ; cursul 2 şi 3, Elberfeld, 1833. — 463.

[Schiller, Friedrich von] „Schillers Werke" [Operele lui Schiller], ediţie nouă în 6 volume, cu o introducere de Franz Mehring, Berlin, 1927 ; vol. 1 : „Die Worte des Glaubens" [Cuvintele credinţei], poezie ; vol. 5 : „Über naive und sentimentalische Dichtung" [Despre poezia naivă şi sentimentală]. — 7, 35.

[Shakespeare, William] „Shakespeare's dramatische Werke nach der Übersetzung von August Schlegel und Ludwig Tieck" [Operele dramatice ale lui Shakespeare în traducerea lui August Schlegel şi Ludwig Tieck], ed. a 2-a, revăzută, vol. 1—12, Berlin, 1876—1877 ; vol. 1 : „König Heinrich IV" [Regele Henric al IV-lea] ; vol. 4 : „Sommernachtstraum" [Visul unei nopţi de vară] ; vol. 6 : „Der Kaufmann von Venedig" [Neguţătorul din Veneţia] ; „Hamlet, Prinz von Dänemark" [Hamlet, prinţul Danemarcei] ; vol. 11 : „König Lear" [Regele Lear] (vezi şi adnotările 28, 38, 46, 62, 67, 89). — 38, 87, 106, 135, 157, 182, 321—322.

„Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags" [Procesele-verbale ale şedinţelor celei de-a 6-a diete provinciale renane], Coblenz, 1841, tipărite ca manuscris (vezi şi adnotările 13 şi 26). — 35—85, 121—164.

Smith, Adam, „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" [Cercetare asupra naturii şi cauzelor avuţiei naţiunilor], vol. 1—3, Londra, 1789. — 546, 549, 617.

Stein, Lorenz von, „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" [Socialismul şi comunismul în Franţa de astăzi], un supliment la istoria contemporană, Leipzig, 1842. — 521.

Sterne, Laurence, „The Life and Opinions of Tristram Shandy Gentlemen" [Viaţa şi părerile lui Tristram Shandy], în „The Works of Laurence Sterne in ten volumes complete" [Operele lui Laurence Sterne în zece volume complete], vol. 2, Londra, 1793. — 7.

Stier, Rudolf, „Christliche Gedichte" [Poezii creştine], Basel, 1825 (vezi şi adnotarea 121). — 461.

Strauss, David Friedrich, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" [Dogma creştină în dezvoltarea ei istorică şi în lupta împotriva ştiinţei moderne], vol. 1—2, Tübingen, Stuttgart, 1840—1841 (vezi şi adnotarea 10). — 28, 474.

— „Das Leben Jesu" [Viaţa lui Iisus], ed. a 4-a, vol. 1—2, Tübingen, 1840. — 407, 512, 538, 575.

Sue, Eugène, „Les mystères de Paris" [Misterele Parisului], Bruxelles, 1843. — 542.

Tacit, Cornelii, „Historiae", în „Opera omnia" [Opere complete], Berolini, 1770. — 27.

Tucidide, „Geschichte des Peloponnesischen Krieges" [Istoria războiului peloponezian], traducere de Theodor Braun, partea 1—2, Leipzig ; edit. Insel. — 85.

[Uhland, Ludwig] „Die Rache" [Răzbunarea], în „Uhlands gesammelte Werke in 6 Bänden" [Operele lui Uhland în 6 volume], Stuttgart, Cotta ; vol. 1 (vezi şi adnotarea 30). — 55.

Ure, Andrew, „The Philosophy of Manufactures : or, an Exposition of the Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain" [Filozofia manufacturilor, sau expunerea economiei ştiinţifice, morale şi comerciale a sistemului de fabrică în Marea Britanie], ed. a 3-a, Londra, 1861. — 570.

Vanini, Lucilio, „Amphitheatrum aeternae providentiae..." [Amfiteatrul eternei providenţe divine...] (vezi şi adnotarea 87). — 182.

Voltaire, François-Marie Arouet de, „L'enfant prodigue" [Fiul risipitor], în „Oeuvres complètes de Voltaire", tome septième [Voltaire, Opere complete, vol. 7], Gotha, 1784. — 8.

Wade, John, „British History, Chronologically Arranged, comprehending a Classfield Analysis of Events and Occurrences in Church and State..." [Istoria britanică, orînduită în ordine cronologică ; cuprinde o analiză clasificată a evenimentelor şi întîmplărilor din biserică şi stat...], Londra, 1843. — 638—641.

— „History of the Middle and Working Classes..." [Istoria claselor de mijloc şi a claselor muncitoare...], Londra, 1835. — 560.

Weitling, Wilhelm, „Das Evangelium des armen Sünders" [Evanghelia unui sărman păcătos], ed. a 2-a, îmbunătăţită şi completată, Birsfeld, 1846. — 536.

— „Garantien der Harmonie und Freiheit" [Chezăşiile armoniei şi ale libertăţii], Vivis, 1842. — 441, 536.

Wülfing, Friedrich Ludwig, „Ein Heftchen wackerer Gesänge" [Un caieţel de cîntece temerare], 1832. — 469.

— „Leier und Schwert oder Bienen, mit und ohne Stachel" [Lira şi spada sau albine cu sau fără ac], ediţie pentru mecenaţi şi prieteni, Barmen, 1830. — 469.

— „Jugendblüthen" [Flori de tinereţe], Barmen, 1830. — 469.

Zöpfl, Heinrich, „Grundsätze des Allgemeinen und Constitutionell-Monarchistischen Staatsrechts, mit Rücksicht auf das gemeingültige Recht in Deutschland..." [Principiile dreptului constituţional general şi ale monarhiei constituţionale, cu luarea în considerare a dreptului cu valabilitate generală în Germania...], ed. a 2-a, nemodificată, Heidelberg, 1841. — 373.

Zuccalmaglio, Vincenz von, vezi Montanus.

Indice
de publicaţii periodice [1]

„*Abendzeitung*" (Dresda). — 39, 468.
„*Allgemeine Literatur-Zeitung*", vezi „*Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*".
„*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*" (Berlin). — 30—35, 163, 172, 176, 467.
„*Allgemeine Zeitung*" (Augsburg). — 33, 108, 116—120, 174, 177, 514, 517, 542.
„*Allgemeine Zeitung*" (Elberfeld), vezi „*Elberfelder Zeitung*".
„*Barmer Wochenblatt zur Belehrung und Unterhaltung*". — 468.
„*Barmer Zeitung*". — 467.
„*Berliner Jahrbücher*", vezi „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*".
„*Berliner politisches Wochenblatt*". — 43, 108, 117, 375.
„*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*". — 30.
* „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*" (Leipzig). — 108, 484, 538.
** „*Deutsch-Französische Jahrbücher*" (Paris). — 371, 442, 543, 571, 598.
„*Dorfzeitung*". — 468.
„*Düsseldorfer Zeitung*". — 173.
„*Elberfelder Zeitung*". — 173, 175, 467.
„*Europa, Chronik der gebildeten Welt*" (Stuttgart). — 468.
„*Evangelische Kirchen-Zeitung*" (Berlin). — 461.
„*The Examiner*" (Londra). — 505, 641.
„*Frankfurter Journal*". — 204.
„*Fremdenblatt*" (Elberfeld). — 468.
„*Gemeinnütziges Wochenblatt*" (Bernkastel). — 214.
„*Les Guêpes*" (Paris). — 175.
„*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*" *nebst Intelligenzblatt*. — 472, 473.
„*Hamburger Correspondent*", vezi „*Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*".
„*Historisch-politische Blätter für das katolische Deutschland*" (München). — 175, 184, 188—190.
„*Intelligenzblatt*", supliment la „*Elberfelder Zeitung*". — 467.
„*Jahrbuch der Literatur*" (Hamburg). — 467.

[1] Cu o steluţă (*) sînt indicate ziarele şi revistele la care au colaborat K. Marx şi F. Engels între 1839 şi 1844. Cu două steluţe (**) — ziarele şi revistele care au fost conduse de Marx sau care au fost sub influenţa lui. — *Nota Red.*

„*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*" (Berlin). — 467, 485.
„*Journal des Débats politiques et littéraires*" (Paris). — 33.
„*Die junge Generation*" (Elveţia). — 536.
„*Kölnische Zeitung*". — 95, 105, 108, 115, 171, 172, 174, 177—182.
„*Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*". — 30.
„*Königlich Privilegierte Preussische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung*" (Königsberg). — 114.
„*Königsberger Literatur-Blatt*". — 472, 473, 482, 484, 485.
„*Königsberger Zeitung*", vezi „*Königlich Privilegierte Preussische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung*"
„*Leipziger Allgemeine Zeitung*". — 169—175, 177, 178, 182—187, 189, 190.
„*Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen*" (Leipzig). — 116.
„*Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier*". — 197—198, 204.
* „*Morgenblatt für gebildete Leser*" (Stuttgart şi Tübingen). — 467.
„*Münchener politische Blätter*", vezi „*Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*"
„*Le National*" (Paris). — 135.
„*Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*". — 465.
* „*The New Moral World and Gazette of the Rational Society*" (Londra). — 541, 637.
„*The Northern Star, and Leeds General Advertiser*" (Leeds). — 637.
„*The Oracle of Reason: Or, Philosophy Vindicated*" (Bristol, apoi Sheffield şi Londra). — 518.
„*La Phalange*", Revue de la Science Sociale (Paris). — 529.
„*Der Pilot*" allgemeine Revue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Volkszustände (Altona). — 481.
„*Le Populaire de 1841*" (Paris). — 533, 536.
„*Preussische Staats-Zeitung*", vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*"
„*Provinzialzeitung*" (Elberfeld). — 467.
„*La Réforme*" (Paris). — 428, 430.
„*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" (Colonia). — 106, 114, 119, 165, 173, 174, 177, 178, 180—182, 184, 187, 188, 190, 191—193, 195, 196, 223, 485, 539, 540.
„*Rhein- und Mosel-Zeitung*" (Koblenz). — 175, 176, 181, 183—190, 221.
* „*Der Schweizerische Republikaner*" (Zürich).
„*Spenersche Zeitung*", vezi „*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*".
„*Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*". — 108, 175.
„*Staats-Zeitung*", vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*".
„*Täglicher Anzeiger für Berg und Mark*" (Elberfeld). — 468.
* „*Telegraph für Deutschland*" (Hamburg).
„*The Times*" (Londra). — 542.
** „*Vorwärts!*", revistă germană la Paris. — 428, 440, 599, 605, 611, 617, 620, 626, 629, 635, 637.
„*Vossische Zeitung*", vezi „*Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*".
„*Wupperthaler Lesekreis*", supliment la „*Barmer Zeitung*". — 468.

Karl Marx
date din viața și din activitatea lui
(1818-august 1844)

1818

5 mai — Se naște la Trier, Brückengasse 664 (actualmente Brückenstrasse 91), Karl Marx, ca fiu al avocatului Heinrich Marx și al soției sale Henriette, născută Pressburg (Presborck).

1830

Octombrie — Marx intră la liceul Frederic-Wilhelm din Trier.

1835

24 septembrie — Marx termină liceul din Trier și își ia la 24 septembrie bacalaureatul.

15 octombrie — Marx intră la facultatea de drept a universității din Bonn.

1836

Mijlocul lunii octombrie — Marx se mută la Berlin și la 22 octombrie este înmatriculat ca student la facultatea de drept a universității din Berlin.

Sfîrșitul anului 1836—1838 — Pe lîngă studiile de la facultatea de drept, Marx studiază cursuri de filozofie, istorie și istorie a artelor ; el traduce în limba germană opere ale autorilor antici și studiază limbile engleză și italiană.

1837

Aprilie-august — Marx studiază cu asiduitate filozofia lui Hegel și face cunoștință cu Bruno Bauer, Friedrich Koeppen și alții din grupul tinerilor hegelieni.

10 noiembrie — Într-o scrisoare amănunțită adresată tatălui său, Marx îl informează despre viața și studiile sale la Berlin.

1839

Începutul anului 1839-martie 1841 — Marx studiază filozofia greacă şi se ocupă în special de concepţiile cu privire la filozofia naturii ale filozofului materialist Epicur. El îşi scrie teza de doctorat pe tema: „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit şi filozofia naturii a lui Epicur".

1841

30 martie — Marx îşi termină studiile la universitatea din Berlin.

6 aprilie — Marx trimite teza sa despre: „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit şi filozofia naturii a lui Epicur" profesorului Bachmann, decanul facultăţii de filozofie a universităţii din Jena.

15 aprilie — Marx primeşte de la facultatea de filozofie a universităţii din Jena diploma de doctor în filozofie.

Mijlocul lunii aprilie — Marx pleacă de la Berlin, prin Frankfurt pe Main, la Trier, unde rămîne pînă la începutul lui iulie.

Începutul lunii iulie — Marx se mută la Bonn, cu intenţia de a ocupa o catedră la universitatea din Bonn.

Aprox. iulie — Marx studiază opera lui Ludwig Feuerbach „Esenţa creştinismului".

Toamna — În urma excluderii din învăţămîntul universitar a mai multor savanţi progresişti, Marx renunţă la ideea de a ocupa o catedră universitară. Presa devine acum tribuna pentru răspîndirea concepţiilor sale revoluţionar-democrate.

1842

Între 15 ianuarie şi 10 februarie — Marx scrie pentru revista tinerilor hegelieni „Deutsche Jahrbücher" articolul „Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană". Din cauza cenzurii, acest articol nu a putut să fie publicat în „Deutsche Jahrbücher"; el a apărut abia la mijlocul lui februarie 1843 în primul volum al culegerii „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" (Inedite din domeniul filozofiei şi publicisticii germane moderne), editat în Elveţia.

Sfîrşitul lunii ianuarie — Marx scrie articolul „Luther ca arbitru între Strauss şi Feuerbach"; articolul a apărut în 1843 în volumul al doilea din „Anekdota".

Aprilie — Marx începe să colaboreze la „Gazeta renană", organ al burgheziei renane opoziţioniste.
El scrie pentru acest ziar primul din cele cinci articole plănuite de dînsul cu privire la dezbaterile celei de-a 6-a diete renane, din vara anului 1841, „Dezbaterile în legătură cu libertatea presei şi cu publicarea proceselor-verbale ale dietei". Articolul semnat „De un

renan" a apărut în „Gazeta renană", în mai 1842, în şase numere consecutive.

Iunie — Marx scrie pentru „Gazeta renană" al doilea articol cu privire la dezbaterile celei de-a 6-a diete renane. Acest articol, care pune în lumină conflictul dintre guvernul prusian şi biserica catolică, nu a fost publicat, fiind interzis de cenzură.

Între 29 iunie şi 4 iulie — Marx scrie un articol în legătură cu „Articolul de fond din nr. 179 al lui «Kölnische Zeitung»", care a apărut în numerele din 10, 12 şi 14 iulie ale „Gazetei renane".

9 august — Articolul lui K. Marx „Manifestul filozofic al şcolii istorice a dreptului" apare în suplimentul „Gazetei renane", cu excepţia „Capitolului despre căsătorie", interzis de cenzură.

Prima jumătate a lunii octombrie — Marx se mută la Colonia şi devine de la 15 octombrie redactor al „Gazetei renane". Sub conducerea lui, ziarul capătă o orientare democrat-revoluţionară tot mai netă.

15 octombrie — Marx scrie articolul „Comunismul şi «Allgemeine Zeitung» din Augsburg", care a apărut în „Gazeta renană" la 16 octombrie.

Octombrie — Marx scrie cel de-al treilea articol privind dezbaterile celei de-a 6-a diete renane, „Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne"; acest articol, în care Marx se ocupă pentru prima oară de probleme economice, a fost publicat în „Gazeta renană" în cinci numere consecutive, de la 25 octombrie pînă la 3 noiembrie.

Octombrie 1842— începutul anului 1843 — Marx studiază lucrările socialiştilor utopişti francezi: Charles Fourier, Etienne Cabet, Théodore Dézamy, Pierre Leroux, Victor Considérant, precum şi ale lui Pierre-Joseph Proudhon.

A doua jumătate a lunii noiembrie 1842 — Marx se întîlneşte pentru prima oară cu Engels, care, în drum spre Anglia, vizitează redacţia „Gazetei renane" la Colonia.

Sfîrşitul lunii noiembrie — Marx rupe relaţiile cu cercul din Berlin al tinerilor hegelieni, aşa-numiţii liberi, care încercaseră să transforme „Gazeta renană" într-un organ de presă rupt de viaţă şi de lupta politică, care să propage concepţiile lor filozofice idealiste.

18 decembrie — Marx scrie articolul „Proiectul de lege cu privire la divorţ", care a apărut în „Gazeta renană" din 19 decembrie.

31 decembrie 1842 — 15 ianuarie 1843 — Cu ocazia interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zeitung", Marx scrie o serie de articole care au fost publicate în „Gazeta renană" în perioada 1—16 ianuarie 1843.

1843

Între 1 și 20 ianuarie — Marx scrie seria de articole „Justificarea corespondentului din valea Moselei". În legătură cu aceasta, el studiază materiale și documente despre situația viticultorilor din valea Moselei. Articolele au apărut în „Gazeta renană" de la 15 la 20 ianuarie.

19 ianuarie — Guvernul prusian dispune interzicerea „Gazetei renane" pe data de 1 aprilie, pînă la această dată ea urmînd să fie supusă unei cenzuri deosebit de severe.

10 februarie — Cenzura interzice publicarea în continuare a articolului lui K. Marx „Justificarea corespondentului din valea Moselei".

12 februarie — Marx ia cuvîntul la adunarea generală extraordinară a acționarilor „Gazetei renane". El protestează în mod categoric împotriva intenției lor de a obține revocarea interzicerii ziarului cu prețul renunțării la orientarea lui net opozițională. „Notele marginale la acuzațiile din dispoziția ministerială", scrise de Marx, sînt incluse în memoriul adresat de acționari guvernului ; din cauza atitudinii șovăielnice și oportuniste a multor acționari, Marx se hotărăște însă să părăsească redacția încă înainte de data cînd ziarul trebuia să-și înceteze apariția.

17 martie — Marx se retrage din redacția „Gazetei renane". Declarația cu privire la plecarea sa din redacție a apărut în „Gazeta renană" din 18 martie.

Sfîrșitul lunii martie — Călătoria lui Marx în Olanda.

Martie-septembrie — Marx duce tratative cu Arnold Ruge cu privire la editarea în străinătate a „Analelor germano-franceze", la care vrea să-i atragă, în calitate de colaboratori, pe reprezentanții de frunte ai democrației germane și franceze. În septembrie, Marx formulează, într-o scrisoare către Ruge, sarcinile revistei.

Vara — Marx scrie la Kreuznach „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului".

19 iunie — Marx se căsătorește cu Jenny von Westphalen.

20 octombrie — Marx îl invită printr-o scrisoare pe Ludwig Feuerbach să colaboreze la „Analele germano-franceze".

Sfîrșitul lunii octombrie — Marx se mută la Paris pentru a edita acolo „Analele germano-franceze".

Toamna anului 1843 — ianuarie 1844 — Marx scrie pentru „Analele germano-franceze" : „Contribuții la problema evreiască" și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere". Aceste două studii marchează trecerea definitivă a lui Marx de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism.

Noiembrie 1843— ianuarie 1845 La Paris, Marx intră în legătură cu democraţii şi socialiştii francezi, cu conducătorii Ligii celor drepţi şi cu conducătorii majorităţii societăţilor muncitoreşti franceze secrete. El se duce adesea la adunările muncitorilor şi meseriaşilor germani şi francezi.

Sfîrşitul lunii decembrie Marx face cunoştinţă cu Heinrich Heine, cu care leagă curînd relaţii de prietenie.

Sfîrşitul anului 1843 — martie 1844 Marx studiază foarte intens istoria revoluţiei burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, deoarece intenţionează să scrie o istorie a Convenţiei. Concomitent Marx începe şi studierea sistematică a economiei politice ; el citeşte şi conspectează operele lui Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Fryderyk Skarbek şi ale altor economişti.

1844

Sfîrşitul lunii ianuarie Marx primeşte de la Engels din Manchester, pentru „Analele germano-franceze", două studii : „Schiţă a unei critici a economiei politice" şi „Situaţia Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle".

Sfîrşitul lunii februarie La Paris apare primul număr dublu al „Analelor germano-franceze", editate de Karl Marx şi Arnold Ruge. Revista cuprinde studiile lui Karl Marx „Contribuţii la problema evreiască" şi „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere", precum şi scrisorile sale către A. Ruge.
În legătură cu publicarea în „Analele germano-franceze" a studiului lui Engels „Schiţă a unei critici a economiei politice", Marx şi Engels intră în corespondenţă.

23 martie Marx se întîlneşte cu oamenii politici ruşi Mihail Alexandrovici Bakunin, Vasili Petrovici Botkin, Grigori Mihailovici Tolstoi şi cu democraţii şi socialiştii francezi Pierre Leroux, Louis Blanc şi alţii. La această întîlnire are loc un schimb de păreri cu privire la o serie de probleme teoretice şi politice.

26 martie Marx rupe relaţiile cu radicalul burghez Arnold Ruge din pricina atitudinii negative a acestuia faţă de orientarea comunistă pe care Marx a dat-o „Analelor germano-franceze". Din cauza rupturii cu Ruge, a situaţiei materiale nesigure şi a greutăţilor pe care le întîmpina difuzarea revistei în Germania, editarea ei este suspendată.

16 aprilie În legătură cu publicarea studiilor lui Marx în „Analele germano-franceze", guvernul prusian îl acuză pe Marx de „înaltă trădare şi lezmajestate" şi emite un ordin de arestare a lui Marx în caz de trecere a graniţei prusiene.

Aprilie-august Marx continuă să studieze lucrările economiştilor burghezi şi face primele schiţe pentru o critică a econo-

miei politice burgheze pentru lucrarea sa „Manuscrise economice-filozofice".

Aprox. iulie Marx face cunoştinţă cu Pierre-Joseph Proudhon.

31 iulie Marx scrie un articol împotriva lui A. Ruge, sub titlul: „Note critice pe marginea aricolului «Regele Prusiei şi reforma socială. De un prusian»". Articolul apare în ziarul „Vorwärts !" din 7 şi 10 august 1844, editat la Paris. De atunci a început Marx să colaboreze la ziarul „Vorwärts !" şi să facă parte din redacţia acestui ziar.

Aprox. 28 august Marx se întîlneşte cu Engels, care la întoarcerea sa din Anglia, în drum spre Germania, s-a oprit cîteva zile la Paris.

Friedrich Engels
date din viaţa şi din activitatea lui
(1820-august 1844)

1820

28 noiembrie — Se naşte Friedrich Engels în oraşul Barmen.

1834

20 octombrie — Engels, care urmase pînă atunci cursurile şcolii comunale din Barmen, intră la liceul din Elberfeld.

1837

15 septembrie — La insistenţele tatălui său, Engels părăseşte liceul încă înainte de a fi terminat ultima clasă şi începe să lucreze ca practicant la firma comercială din Barmen a tatălui său.

1838—1841

Mijlocul lunii iulie 1838 — a doua jumătate a lunii martie 1841 — Engels pleacă la Bremen pentru a face practică la o mare firmă comercială. În timpul liber, el se ocupă de literatură, manifestînd un deosebit interes pentru scriitorii „Tinerei Germanii"; el scrie „Scrisori din Wuppertal", care au apărut în „Telegraph für Deutschland"; recenziile şi schiţele sale sînt publicate în reviste de critică literară. În afară de aceasta, Engels studiază cu asiduitate filozofia lui Hegel şi citeşte literatura care se ocupă cu critica religiei, printre altele cartea „Viaţa lui Iisus" a lui David Strauss din grupul tinerilor hegelieni. În această perioadă s-au închegat concepţiile democrat-revoluţionare ale lui Engels.

1841

Sfîrşitul lunii martie — Engels se întoarce de la Bremen la Barmen.

A doua jumătate a lunii septembrie 1841 — 15 august 1842 — Engels pleacă la Berlin pentru a-şi face stagiul militar într-un regiment de artilerie ca voluntar cu termen redus. În timpul său liber, Engels audiază cursurile de la universitate; el stabileşte legături strînse cu cercul de

la Berlin al tinerilor hegelieni: fraţii Bruno şi Edgar Bauer, Karl Friedrich Koeppen şi alţii. Într-o serie de lucrări: „Schelling despre Hegel", „Schelling şi revelaţia", „Schelling — filozoful întru Hristos", Engels supune unei critici vehemente concepţiile reacţionare ale lui Schelling.

A doua jumătate a anului 1841 — Engels studiază lucrarea lui Ludwig Feuerbach „Esenţa creştinismului".

1842

Martie — Engels începe să colaboreze la „Gazeta renană". În cursul anului, el trimite acestei gazete o serie de colaborări publicistice.

Aprox. 15 iunie — Engels scrie pentru revista cu orientare tînăr-hegeliană „Deutsche Jahrbücher" un studiu critic „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor". Acest articol apare la 7, 8 şi 9 iulie.

În jurul lui 10 octombrie — După terminarea serviciului militar, Engels se întoarce de la Berlin la Barmen.

Aprox. octombrie — Engels scrie articolul „Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei". Articolul a fost publicat în culegerea „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" (Douăzeci şi una de coli din Elveţia), care a apărut în Elveţia în iulie 1843.

A doua jumătate a lunii noiembrie — Engels pleacă în Anglia pentru a-şi desăvîrşi practica comercială în filatura „Ermen & Engels". În drum spre Anglia, Engels vizitează la Colonia redacţia „Gazetei renane", unde se întîlneşte pentru prima oară cu Marx.

29, 30 noiembrie — După sosirea sa în Anglia, Engels scrie articolele „Punctul de vedere englez asupra crizelor interne" şi „Crizele interne" şi le trimete „Gazetei renane". Articolele au apărut în acest ziar la 8, 9 şi 10 decembrie.

19, 20 şi 22 decembrie — Engels scrie articolele: „Poziţia partidelor politice", „Situaţia clasei muncitoare din Anglia" şi „Legile cerealelor", care sînt publicate în „Gazeta renană" din 24, 25 şi 27 decembrie.

Decembrie 1842— august 1844 — Engels studiază relaţiile sociale şi politice din Anglia, condiţiile de viaţă şi de muncă ale muncitorilor englezi, se familiarizează cu lupta lor şi cu mişcarea cartistă. El vizitează fabricile şi cartierele muncitoreşti din Manchester, ia parte la mitingurile de masă şi la adunările muncitorilor.

Engels studiază scrierile economiştilor burghezi: Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, John Ramsay MacCulloch, James Mill şi alţii. Citeşte operele lui Claude-Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, François-Nöel (Gracchus) Babeuf, Etienne Cabet, Wilhelm Weitling şi ale altor reprezentanţi ai socialismului şi comunismului utopic, precum şi operele

lui Pierre-Joseph Proudhon. În timpul şederii sale în Anglia are loc trecerea lui Engels de la idealism la materialism şi de la democratismul revoluţionar la comunism.

1843

16, 23 mai, 9, 27 iunie — În revista „Schweizerischer Republikaner" sînt publicate patru „Scrisori din Londra" ale lui Engels.

Aprox. mai-iunie — În timpul primei sale şederi la Londra, Engels intră în legătură cu Karl Schapper, Josef Moll şi Heinrich Bauer, conducătorii organizaţiei muncitoreşti germane secrete „Liga celor drepţi".

Toamna — Engels vizitează redacţia ziarului cartist „The Northern Star" la Leeds şi face cunoştinţă cu redactorul lui, George Julian Harney, unul dintre conducătorii de seamă ai aripii revoluţionare a mişcării cartiste.

23 octombrie-începutul lunii noiembrie — Engels începe să colaboreze la „The New Moral World" — ziarul owenişti lor englezi. El scrie pentru acest ziar un prim articol intitulat „Progress of Social Reform on the Continent" [Progresele reformei sociale pe continent], care apare la 4 şi 18 noiembrie. Articolul a fost reprodus, cu unele prescurtări, în „The Northern Star" din 11 şi 25 noiembrie.

Aprox. decembrie — Engels face cunoştinţă cu poetul revoluţionar Georg Weerth, cu care leagă relaţii de prietenie.

Sfîrşitul anului 1843 — ianuarie 1844 — Engels scrie studiul „Schiţă a unei critici a economiei politice".

1844

Ianuarie — Engels scrie pentru „Analele germano-franceze", editate de Karl Marx şi Arnold Ruge la Paris, studiul „Situaţia Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle, Londra, 1843". Cu acest studiu începe seria de articole plănuită de Engels cu privire la situaţia Angliei.

3 februarie — În „The New Moral World" apare articolul lui F. Engels „Mişcările de pe continent".

Februarie — Engels scrie articolul „Situaţia Angliei. Secolul al XVIII-lea", care a apărut în ziarul „Vorwärts !" între 31 august şi 11 septembrie.

Sfîrşitul lunii februarie — În „Analele germano-franceze" au fost publicate studiul lui F. Engels: „Schiţă a unei critici a economiei politice" şi „Situaţia Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle".

În legătură cu publicarea studiului lui Engels „Schiţă a unei critici a economiei politice" a început corespondenţa dintre Marx şi Engels.

Martie Engels scrie studiul „Situaţia Angliei. Constituţia engleză", care a fost publicat în ziarul „Vorwärts !" cu începere din 18 septembrie pînă la 19 octombrie.

Aprilie-august Engels continuă studierea economiei Angliei şi a condiţiilor de trai şi de muncă ale muncitorilor englezi. El adună material pentru lucrarea pe care a plănuit s-o scrie cu privire la istoria Angliei şi la situaţia clasei muncitoare din Anglia.

Aprox. 26 august Engels se reîntoarce din Anglia în Germania.

Aprox. 28 august Engels soseşte la Paris şi-l vizitează pe Marx.

Indice de nume

A

Alexandru cel Mare (356—323 î.e.n.) — din anul 336 rege al Macedoniei. — 100, 620.

Alison, Sir Archibald (1792—1867) — istoric şi economist englez burghez, tory. — 563, 565.

Alison, William Pulteney (1790—1859) — profesor de medicină la universitatea din Edinburg; tory. — 580.

Altenstein, Karl, baron von Stein (1770—1840) — ministru de finanţe al Prusiei (1808—1810), ministru al cultelor, al instrucţiunii şi al sănătăţii (1817—1838). — 490.

Amnon — fiu al regelui David. — 88.

Aristotel (384—322 î.e.n.) — printre „filozofii greci din antichitate... mintea cea mai universală", care „încă pe atunci cercetase formele esenţiale ale gîndirii dialectice" (Engels). — 100, 114, 119, 373.

Arkwright, Sir Richard (1732—1792) — patron englez din timpul revoluţiei industriale, a inventat şi construit diferite maşini de filat. — 570, 610, 613.

Ashley, Anthony, vezi Shaftesbury, Earl of.

Augustin, Aureliu, sfîntul (354—430) — teolog şi filozof idealist, episcop de Hippona. — 88, 111.

B

Baader, Franz Xaver von (1765—1841) — filozof german, teolog catolic, mistic. — 485.

Babeuf, François-Noël (Gracchus) (1760—1797) — revoluţionar francez, comunist utopist, organizator al conspiraţiei „celor egali".— 527, 529, 530.

Bacon, Francis, viconte de Saint Albans şi baron de Verulam (Bacon de Verulam) (1561—1626) — filozof englez, cercetător al naturii şi istoric. „Adevăratul părinte al materialismului englez" (Marx). — 113, 432, 602, 621.

Bairstow, Jonathan R. H. (n. aprox. 1819) — cartist, membru al convenţiei cartiste din 1842. — 532.

Ball, Hermann (m. 1860) — pastor reformat, mai întîi la Wülfrath, apoi la Elberfeld. — 460.

Barère de Vieuzac, Bertrand (1755—1841) — jurist francez, om politic din timpul revoluţiei burgheze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, deputat al Convenţiei, iacobin; mai tîrziu a luat parte activă la lovitura contrarevoluţionară din termidor. — 436.

Bauer, Bruno (1809—1882) — filozof idealist german, tînăr hegelian; după 1866 naţional-liberal. — 108, 382—387, 388, 391, 393, 394, 396, 406—410, 473, 488, 493, 539, 590, 592.

Bauer, Edgar (1820—1886) — fratele lui B. Bauer, publicist german, tînăr hegelian. — 541.

Beaumont de la Bonninière, Gustav-Auguste (1802—1866) — publicist şi om politic francez burghez; autorul unor cărţi despre sclavie şi despre casele de corecţie din S.U.A. — 387, 396, 409.

Ben Jonson, vezi Jonson, Benjamin.

Bentham, Jeremy (1748—1832) — sociolog burghez englez, teoretician al utilitarismului; „un monument de prostie burgheză" (Marx). — 617, 634.

Béranger, Pierre-Jean de (1780—1857) — poet democrat francez, autorul unor satire politice. — 78.

Bernard de Clairvaux (aprox. 1091—1153) — teolog francez. — 79.

Berthollet, Claude-Louis, conte de (1748—1822) — chimist francez. — 554.

Black, Joseph (1728—1799) — chimist şi fizician englez. — 600.

Blackstone, Sir William (1723—1780) — jurist englez, apărător al ordinii constituţionale-monarhiste engleze. — 623.

Bluntschli, Johann Caspar (1808—1881) — jurist şi politician reacţionar elveţian. — 537.

Böhme, Jacob (1575—1624) — de meserie cizmar, filozof mistic. — 79, 102.

Börne, Ludwig (1786—1837) — publicist şi critic german, unul dintre reprezentanţii opoziţiei radicale mic-burgheze; spre sfîrşitul vieţii, adept al socialismului creştin. — 477, 478, 480, 527.

Bourboni — dinastie regală în Franţa (1589—1792 şi 1814—1830). — 372.

Boz, vezi Dickens, Charles.

Bridgewater, Francis Egerton, duce de (1736—1803) — latifundiar englez. — 616.

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin (1796—1865) — discipol al lui Saint-Simon, om politic şi istoric francez, republican burghez, unul dintre ideologii socialismului catolic; în 1848 preşedinte al guvernului provizoriu. — 402.

Buffon, George-Louis-Leclerc, conte de (1707—1788) — cercetător al naturii francez. — 600.

Bülow-Cummerow, Ernst Gottfried Georg von (1775—1851) — publicist şi om politic conservator din Prusia. — 117, 180, 494.

Buonarroti, Filippo Michele (1761—1837) — revoluţionar italian, a luat parte la mişcarea revoluţionară din Franţa de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea — începutul secolului al XIX-lea; comunist utopist, tovarăş de luptă al lui Babeuf; cartea lui Buonarroti „Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf" (Babeuf şi aşa-zisa conspiraţie pentru egalitate) (1828) a făcut posibilă renaşterea tradiţiilor babuviste în mişcarea muncitorească revoluţionară. — 527.

Buret, Antoine-Eugène (1810—1842) — socialist şi economist mic-burghez francez; adept al lui Sismondi. — 434.

Byron, George Noël Gordon, lord (1788—1824) — poet englez, reprezentant al romantismului revoluţionar. — 474, 512.

C

Cabet, Etienne (1788—1856) — jurist şi publicist francez, comunist utopist, autorul romanului utopic „Voyage en Icarie" (Călătorie în Icaria) (1842). — 379, 530, 532, 533, 536.

Campanella, Thomas (1568—1639) — filozof italian, comunist utopist. — 113.

Carlyle, Richard (1790—1843) — publicist radical englez, reformator social ; a publicat literatură progresistă. — 635.

Carlyle, Thomas (1795—1881) — scriitor englez, istoric şi filozof idealist ; a propovăduit cultul eroilor ; a reprezentat concepţii înrudite cu socialismul feudal din deceniul al 5-lea ; după 1848, duşman făţiş al mişcării muncitoreşti. — 511, 572, 576, 578, 582, 585, 586, 589—598.

Carrière, Moriz (1817—1895) — filozof-idealist german, tînăr hegelian ; estet. — 467.

Carol I (1600—1649) — rege al Marii Britanii şi Irlandei (1625—1649) ; a fost executat în timpul revoluţiei burgheze engleze din secolul al XVII-lea. — 56.

Carol al II-lea (1630—1685) — rege al Marii Britanii şi Irlandei (1660—1685). — 586.

Cartwright, Edmund (1743—1823) — inventatorul războiului de ţesut mecanic. — 554, 610.

Cerdic, căpetenie a triburilor saxone din vest care au cucerit sudul Angliei în secolul al V-lea şi al VI-lea. — 584.

Cezar, Caius Iulius (aprox. 100—44 î.e.n.) — comandant de oşti şi bărbat de stat roman. — 30, 620.

Chevalier, Michel (1806—1879) — inginer francez, economist şi publicist din deceniul al 4-lea al secolului trecut ; adept al lui Saint-Simon. — 443.

Cicero, Marcus Tullius (106—43 î.e.n.) — orator şi bărbat de stat roman, filozof eclectic. — 100.

Clarke, Samuel (1675—1729) — teolog englez şi filozof idealist. — 102.

Clausen, Johann Cristoph (1806—1877) — profesor la liceul din Elberfeld, ulterior profesor titular ; a fost profesorul lui Engels la limba germană, istorie şi geografie. — 465.

Cobden, Richard (1804—1865) — fabricant englez, liberal, liberschimbist, unul dintre întemeietorii Ligii împotriva legilor cerealelor. — 573, 628.

Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marchiz de (1743—1794) — sociolog burghez francez, iluminist ; în timpul revoluţiei burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea a aderat la girondini. — 114.

Considérant, Victor (1808—1893) — publicist francez, socialist utopist, discipol şi adept al lui Fourier. — 119, 529.

Constant de Rebecque, Benjamin (1767—1830) — om politic burghez liberal francez, publicist şi scriitor ; s-a ocupat cu probleme de drept constituţional. — 91.

Cooper, Thomas (1805—1892 — poet şi ziarist englez, radical mic-burghez, la începutul deceniului al 5-lea cartist ; mai tîrziu predicator metodist. — 515.

Copernic, Nicolai (1473—1543) — astronom polonez, întemeietorul teoriei sistemului heliocentric al lumii. — 79, 113.

Cousin, Victor (1792—1867) — filozof idealist francez, eclectic. — 483.

Crétet, Emmanuel, conte de Champmol (1747—1809) — om politic francez, ministru de interne în timpul lui Napoleon I (1807—1809). — 435.

Crompton, Samuel (1753—1827) — mecanic englez, inventatorul unei maşini de filat. — 570, 610.

Cromwell, Oliver (1599—1658) — conducătorul burgheziei şi al nobilimii îmburghezite în perioada revoluţiei burgheze engleze din secolul al XVII-lea; din 1653 pînă

în 1658 „lord-protector" al Angliei, Scoției și Irlandei. — 41, 603, 623.

D

Davy, Sir Humphry (1778—1829) — chimist și fizician englez. — 554, 567.

Dézamy, Théodore (1803—1850) — publicist francez, reprezentant al curentului revoluționar al comunismului utopic. — 379.

Dickens, Charles (pseudonim Boz) (1812—1870) — scriitor realist englez. — 425.

Diesterweg, Friedrich Adolf (1790—1866) — pedagog german progresist, adept al pedagogului democrat elvețian Pestalozzi. — 464.

Dingelstedt, Franz, baron von (1814—1881) — poet și scriitor german, la început reprezentant al poeziei politice mic-burgheze opoziționiste ; de la mijlocul deceniului al 5-lea, dramaturg la curte, monarhist. — 467.

Diogene din Sinope (Cinicul) (aprox. 412—aprox. 323 î.e.n.) — filozof din Grecia antică, unul dintre întemeietorii școlii cinice, care a exprimat protestul pasiv al celor mai sărace pături ale poporului împotriva dominației celor avuți. — 39.

Doherty, Hugh — ziarist irlandez, a scos ziarul fourierist „The London Phalanx", care a apărut între 1841 și 1843 ; autor al unor lucrări de filozofie și filologie. — 529.

Döhring, Karl August (1783—1844) — pastor din Elberfeld, pietist. — 460, 468, 470.

Duller, Eduard (1809—1853) — romancier german. — 471.

Duncombe, Thomas Slingsby (1796—1861) — om politic englez, radical burghez, în deceniul al 5-lea cartist. — 513, 515, 628.

Duns Scotus, John (aprox. 1265—1308) — filozof scolastic francez, reprezentant al nominalismului, care în evul mediu a fost prima expresie a materialismului. — 33.

E

Eichhoff, Karl Johann Ludwig (1805—1882) — profesor titular la liceul din Elberfeld ; din 1845 directorul liceului din Duisburg ; a fost profesorul lui Engels la limbile greacă și latină. — 465.

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich (1779—1856) — ministru al cultelor în Prusia (1840—1848). — 493.

Elisabeta (1533—1603) — regină a Angliei (1558—1603). — 41, 433, 626, 635.

Enfantin, Barthélemy-Prosper (și Père Enfantin) (1796—1864) — socialist utopist francez, unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Saint-Simon ; a condus împreună cu Bazard școala saint-simonistă. — 120.

Engels, Friedrich (1820—1895) (vezi datele din viața și din activitatea sa). — 483—484.

Eshil (525—456 î.e.n.) — dramaturg din Grecia antică. — 417.

Ewich, Johann Jakob (1783—1863) — profesor titular la școala din Barmen ; autorul unor lucrări pedagogice multilaterale. — 463.

F

Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651—1715) — preot și scriitor francez ; din 1695 episcop de Cambrai. — 92.

Ferrand, William — proprietar funciar englez, tory. — 575.

Feuerbach, Ludwig (1804—1872) — 28, 29, 108, 110, 381, 473, 481, 484, 539, 554, 590, 592.

Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814). — 14, 79, 92, 113, 537.

Filip al II-lea (1527—1598) — rege al Spaniei (1555—1598). — 158.

Filip, duce de Orléans (1674—1723) — regent al Franţei (1715—1723). — 41, 88.

Fonblanque, Albany William (1793—1872) — ziarist englez liberal. — 641.

Fourier, François - Marie - Charles (1772—1837) — socialist utopist francez. — 119, 379, 527—529, 532, 562.

Frederic-Wilhelm al III-lea (1770—1840) — rege al Prusiei (1797—1840). — 219, 375, 376, 487, 490, 493.

Frederic-Wilhelm al IV-lea (1795—1861) — rege al Prusiei (1840—1861). — 117, 220, 371, 376, 437, 439, 487—489, 491—494.

Freiligrath, Ferdinand (1810—1876) — poet revoluţionar german; între 1848 şi 1849 unul dintre redactorii „Gazetei renane" membru al Ligii comuniştilor; în deceniul al 6-lea s-a retras din lupta revoluţionară. — 464, 466, 467, 470, 471, 477.

G

Galilei, Galileo (1564—1642) — fizician şi astronom italian; a pus bazele mecanicii. — 37.

George I (1660—1727) — rege al Marii Britanii şi Irlandei (1714—1727). — 609, 622.

George al III-lea (1738—1820) — rege al Marii Britanii şi Irlandei (1760—1820). — 609.

Gibson, Thomas Milner (1806—1884) — om politic şi bărbat de stat englez, adept al liber-schimbismului. — 635.

Girard, Philippe-Henri de (1775—1845) — inginer francez; a inventat maşina pentru filat in. — 612.

Gladstone, William Ewart (1809—1898) — om politic şi bărbat de stat englez, peelit, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea lider al partidului liberal, în repetate rînduri ministru; a fost primministru în 1868—1874, 1880—1885, 1886 şi 1892—1894. —514.

Godwin, William (1756—1836) — scriitor şi publicist englez micburghez, raţionalist, unul dintre întemeietorii anarhismului. — 617.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749—1832). — 7, 35, 373, 464, 470, 587, 588, 590, 595.

Goeze, Johann Melchior (1717—1786) — teolog german, pastor luteran, adversar înverşunat al concepţiilor iluministe ale lui Lessing. — 188.

Görres, Johannes Joseph von (1776—1848) — scriitor german, filolog şi istoric. — 111.

Gottsched, Johann Christoph (1700—1766) — scriitor şi critic german, adept al iluminismului secolului al XVIII-lea în Germania; a preconizat folosirea limbii germane şi cunoaşterea regulilor ei. — 82.

Graham, Sir James Robert George (1792—1861) — bărbat de stat englez, peelit. — 513, 514, 631.

Grigore al VII-lea (Hildebrand) (aprox. 1020—1085) — papă la Roma (1073—1085). — 457.

Grotius, Hugo (Huigh de Groot) (1583—1645) — profesor de drept constituţional din Ţările de Jos, jurist, unul dintre întemeietorii dreptului internaţional burghez modern. — 113.

Grün, Anastasius (Anton Alexan-

der, conte de Auersperg) (1806—1876) — poet austriac ; în deceniul al 4-lea a publicat anonim un şir de culegeri care cuprindeau critici la adresa reacţiunii feudale şi catolice din Germania. — 477.

Guizot, François - Pierre - Guillaume (1787—1874) — istoric şi bărbat de stat francez ; a condus din 1840 pînă în 1848 politica internă şi externă a Franţei ; a reprezentat interesele burgheziei financiare ; monarhist. — 135, 175.

Güll, Friedrich (1812—1879) — poet german, autor de poezii şi cîntece pentru copii. — 469.

Gutzkow, Karl (1811—1878) — scriitor german, unul dintre reprezentanţii de frunte ai grupului literar „Tînăra Germanie" ; între 1838 şi 1843 redactor al revistei „Telegraph für Deutschland". — 466, 473, 474, 477—481.

H

Haase, Friedrich (1808—1867) — latinist şi elinist. — 465.

Haller, Albrecht von (1708—1777) — medic, botanist, poet şi publicist elveţian ; s-a remarcat prin concepţii social-politice radical-reacţionare. — 43.

Haller, Carl Ludwig von (1768—1854) — jurist şi istoric elveţian, ideologul reacţiunii feudale absolutiste dinaintea revoluţiei din martie 1848. — 43, 94, 447.

Hamilton, Thomas (1789—1842) — colonel englez, scriitor, autorul cărţii „Oameni şi moravuri în America". — 387, 389, 408.

Hansemann, David Justus (1790—1864) — mare capitalist, unul dintre liderii burgheziei liberale renane ; cu începere din martie 1848 ministru de finanţe al Prusiei, iar din iunie pînă în septembrie preşedinte al Consiliului de Miniştri. — 212, 214.

Hantschke, Johann Carl Leberecht (1796—1856) — profesor titular la liceul din Elberfeld, apoi director provizoriu ; a fost profesorul de latină al lui Engels. — 465.

Hargreaves, James (m. 1778) — inventatorul maşinii de filat Jenny. — 570, 609.

Hariri, Abu Mohammed Kasim ibn Ali (1054—1122) — poet şi filolog arab. — 73.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831). — 108, 113, 166, 185, 227, 228, 231—237, 239, 242—254, 256—270, 272—274, 276—286, 288—294, 296, 297, 300—305, 307, 308, 310—313, 315—338, 340—342, 345, 346, 349—355, 361—366, 389, 391, 401, 474—479, 481, 483, 489, 537, 538, 540, 617.

Heine, Heinrich (1797—1856). — 466, 478—481.

Hennequin, Victor-Antoine (1816—1854) — avocat şi publicist francez, adept al lui Fourier. — 119.

Henric al IV-lea (1050—1106) — împărat german (1056—1106). — 457.

Henric al VIII-lea (1491—1547) — rege al Angliei (1509—1547). — 41.

Heraclit din Efes (aprox. 540—aprox. 480 î.e.n.) — filozof grec din antichitate, unul dintre întemeietorii dialecticii. — 33, 114.

Herbart, Johann Friedrich (1776—1841) — filozof idealist reacţionar german ; psiholog şi pedagog. — 484.

Herder, Johann Gottfried von (1744—1803) — scriitor german şi teoretician al literaturii. — 86.

Hermes, Carl Heinrich (1800—1856) — publicist reacţionar german, în 1842 unul dintre redactorii lui „Kölnische Zeitung" ; agent se-

cret al guvernului prusian. — 96, 100, 101—106.

Herwegh, Georg (1817—1875). — 540.

Hess Moses (1812—1875) — publicist german, cofondator şi colaborator al „Gazetei renane" ; pe la mijlocul deceniului al 5-lea unul dintre principalii reprezentanţi ai „adevăratului" socialism, ulterior lassalleian. — 540.

Hey, Wilhelm (1789—1854) — pastor german, autor de poezii şi fabule pentru copii. — 469.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm (1794—1861) — profesor de filozofie german, vechi hegelian. — 485.

Hobbes, Thomas (1588—1679) — filozof englez, reprezentant al materialismului mecanicist. — 113.

Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus (1776—1822) — scriitor, muzician, grafician şi pictor german. — 87.

Hohenstaufen — dinastie de împăraţi în Germania (1138—1254). — 491.

Holbach, Paul Henri Dietrich, baron de (1723—1789) — filozof francez, reprezentant al materialismului mecanicist, ateu, ideolog al burgheziei revoluţionare franceze. — 512.

Homer — poet epic legendar din Grecia antică ; lui îi sînt atribuite epopeile „Iliada" şi „Odiseia". — 88.

Hugo, Gustav (1764—1844) — jurist german, profesor de drept la Göttingen, unul dintre întemeietorii reacţionarei şcoli istorice a dreptului. — 86—94.

Hülsmann, August (1822—1846) — pastor al comunităţii germane din Elberfeld ; ulterior membru al Consistoriului şi al consiliului şcolar. — 460.

Hülsmann, Eduard — fratele celui de mai sus ; pastor la Dahle şi din 1836 al comunităţii luterane din Schwelm. — 460, 470.

Hume, David (1711—1776) — filozof istoric şi economist englez, idealist subiectiv, agnostic. — 92, 602.

Hunstman, Benjamin (1704—1776) — inventator englez. — 615.

Hutten, Ulrich von (1488—1523) — poet umanist german, reprezentantul teoretic al cavalerilor răsculaţi din 1522. — 190.

I

Iacob I (1566—1625) — rege al Marii Britanii şi Irlandei (1603—1625). — 41.

Iulian (apostatul) (aprox. 332—363) — împărat roman (361—363). — 101.

J

Jean Paul, vezi Paul, Jean.

Jonson, Ben(jamin) (aprox. 1573—1637) — dramaturg englez, contemporan cu Shakespeare ; s-a străduit să prezinte lucrurile în mod realist. — 579.

Jung, Alexander (1799—1834) — scriitor german, istoric al literaturii, publicist ; a simpatizat cu grupul literar „Tînăra Germanie". — 472—478, 481—486.

Jung-Stilling, Johann Heinrich (1740—1817) — scriitor german, pietist. — 470.

Jürgens — predicator ambulant şi aventurier. — 455.

K

Kant, Immanuel (1724—1804). — 14, 79, 87, 89, 90, 92, 537, 540.

Karl-Theodor (1724—1799) — principe elector al Palatinatului şi al Bavariei (1733—1799). — 463.

Karr, Alphonse (1808—1890) — publicist şi scriitor mic-burghez francez, autorul şi editorul publicaţiei satirice lunare „Les Guêpes" [Viespile]. — 175.

Kaufmann, Peter (1804—1872) — economist burghez german. — 221.

Kay-Shuttleworth, James Philipps (1804—1877) — medic englez într-un cartier din Manchester locuit de oameni săraci; om politic burghez. — 432.

Klein, Julius Leopold (1810—1876) — dramaturg şi critic teatral german. — 477.

Kock, Paul de (1794—1871) — romancier burghez francez. — 466.

Kohl, Albert (1802—1882) — pastor al comunităţii reformate din Elberfeld. — 460.

Kosegarten, Wilhelm (1792—1868) — publicist reacţionar-german; a apărat iobăgia şi a propovăduit întoarcerea la evul mediu. — 117, 119.

Köster, Heinrich (1807—1881) — profesor la şcoala din Barmen, apoi profesor la şcoala de fete din Düsseldorf şi director al unei şcoli particulare. — 464, 467.

Krug, Friedrich Wilhelm (n. 1799) — teolog; a publicat un şir de poezii şi de lucrări autobiografice şi beletristice. — 470.

Krummacher, Emil (1798—1886) — al doilea fiu al lui Friedrich Adolf Krummacher; pastor la Duisburg. — 461.

Krummacher, Friedrich Adolf (1767—1845) — poet care a compus alegorii. — 457.

Krummacher, Friedrich Wilhelm (1796—1868) — fiul cel mai mare al precedentului; pastor calvinist, conducătorul spiritual al pietiştilor din Wuppertal. — 456—459, 462, 487.

Krummacher, Gottfried Daniel (1774—1837) — fratele lui Friedrich Adolf Krummacher; predicator al comunităţii reformate din Elberfeld. — 457.

Kruse, Karl Adolf Bernhard (1807—1873) — profesor de franceză, istorie şi geografie la şcoala reală din Elberfeld. — 464.

Kühne, Gustav (1806—1888) — scriitor german, unul dintre reprezentanţii grupului literar „Tînăra Germanie". — 474, 477—479.

L

Lamennais (La Mennais) Felicité-Robert de (1782—1854) — abate francez, publicist, unul dintre ideologii socialismului creştin. — 533.

Lange Joachim (1670—1744) — teolog, pietist german, profesor la Halle. — 114.

Langewische, Wilhelm (1807—1872) — librar; în 1830 şi-a deschis o librărie proprie la Iserlohn, pe care a mutat-o în 1837 la Barmen, unde a condus-o pînă în 1872. — 468.

Laube, Heinrich (1806—1884) — scriitor german, unul dintre reprezentanţii grupului literar „Tînăra Germanie"; mai tîrziu specialist în probleme de teatru şi regizor la teatrele din Viena. — 473, 474, 477—480.

Lavoisier, Antoine-Laurent (1743—1794) — chimist francez. — 600.

Law of Lauriston, John (1671—1729) — economist şi financiar scoţian, ministru al finanţelor în Franţa (1719—1720); cunoscut prin speculaţiile pe care le-a făcut cu ocazia emisiunii de bancnote, care

s-au încheiat în 1720 printr-un crah teribil. — 42.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, baron von (1646—1716) — matematician şi filozof idealist german. — 102, 537.

Lenau, Nikolaus (Nikolaus Niembsch, de Strehlenau) (1802—1850) — poet austriac. — 477.

Leo, Heinrich (1799—1878) — istoric şi publicist german, apărător al concepţiilor politice şi religioase reacţionare; unul dintre ideologii iuncherismului prusac. — 94, 481, 485, 492.

Leroux, Pierre (1797—1871) — publicist francez, socialist utopist, adept al lui Saint-Simon. — 119, 533.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729—1781). — 81, 188.

Lewald, August (1792—1871) — scriitor german, simpatizant al grupului literar „Tînăra Germanie"; fondator şi redactor al revistei liberale „Europa" (1835—1846). — 468.

Liebig, Dr. Justus, baron von (1803—1873) — chimist german, unul dintre întemeietorii agro-chimiei. — 554, 567.

Lieth, Ludwig Theodor (1776—1850) — profesor, autor al unor poezii pentru copii. — 468.

Linné, Carl de (1707—1778) — suedez, cercetător al naturii; a elaborat un sistem de clasificare a plantelor şi animalelor. — 600.

List, Friedrich (1789—1846) — economist german, reprezentantul teoretic al burgheziei în ascensiune dinainte de 1848, adept al protecţionismului. — 418, 547.

Locke, John (1632—1704) — filozof senzualist englez; economist burghez. — 609, 621.

Lolme, Jean-Louis de (1740—1806) — profesor de drept constituţional elveţian, jurist; a preconizat teoria separaţiei puterilor. — 623.

Lucian (Lukian[os]) (aprox. 120—aprox. 180) — scriitor satiric din Grecia antică. — 96, 101, 417.

Lucreţiu, Carus Titus (aprox. 96—aprox. 55 î.e.n.) — filozof şi poet roman, materialist, ateist. — 101.

Ludovic al XIV-lea (1638—1715) — rege al Franţei (1643—1715). — 41.

Ludovic-Filip (1773—1850) — duce de Orléans, rege al Franţei (1830—1848), instaurat pe tron de burghezia financiară franceză în urma revoluţiei din iulie 1830. — 487, 524.

Luther, Martin (1483—1546). — 28, 29, 79, 188, 190, 534, 535, 549.

M

MacAdam, John London (1756—1836) — inspector englez de drumuri, specialist în construirea de drumuri şi şosele. — 615.

MacCulloch, John Ramsay (1789—1864) — economist burghez englez, apologet al orînduirii capitaliste; a vulgarizat teoria lui Ricardo. — 432, 547, 551.

Machiavelli, Niccolò (1469—1527) — om politic italian, istoric şi scriitor, unul dintre ideologii burgheziei italiene în perioada de formare a relaţiilor capitaliste. — 62, 113, 487.

Malebranche, Nicolas de (1638—1715) — filozof idealist francez, metafizic. — 102.

Malthus, Thomas Robert (1766—1834) — preot englez, economist, autorul teoriei reacţionare a suprapopulaţiei, menite să justifice mizeria celor ce muncesc. — 434, 512, 546, 564—567.

Marcus — pseudonim cu care erau semnate cîteva broşuri publicate spre sfîrşitul deceniului al 4-lea şi care propagau teoria lui

Malthus în forma ei cea mai extremă. — 564.

Maria I Tudor (catolica sau sîngeroasa) (1516—1558) — regină a Angliei (1553—1558). — 41.

Marius Gajus (aprox. 156—86 î.e.n.) — comandant de oşti şi consul roman. — 623.

Martin du Nord, Nicolas-Ferdinand-Marie-Joseph dit du Nord (1790—1847) — procuror general la tribunalul din Paris, ministru al justiţiei (1840). — 385.

Marryat, Frederick (1792—1848) — scriitor englez, marinar, autorul unor romane de aventuri. — 466.

Marx, Karl (1818—1883) (vezi datele din viaţa şi din activitatea lui). — 223, 442, 540, 543.

M'Douall, Peter Murray (1814—1854) — conducător al cartiştilor. — 118.

Meyen, Eduard (1812—1870) — publicist german, tînăr-hegelian, ulterior naţional-liberal. — 485.

Mill, James (1773—1836) — economist şi filozof burghez, englez. — 547, 617.

Mirabeau, Honoré-Gabriel-Victor Riqueti, conte de (1749—1791) — om politic din timpul revoluţiei burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, apărător al intereselor burgheziei şi ale noblimii burghezite. — 38, 114.

Montaigne, Michel Eyquem de (1533—1592) — filozof francez, sceptic, scriitor din epoca renaşterii. — 88.

Montanus Eremita, vezi Zuccalmaglio, Vincenez Jakob von.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la Brède et de (1689—1755) — sociolog francez, economist şi scriitor, reprezentant al iluminismului burghez din secolul al XVIII-lea, teoretician al monarhiei constituţionale. — 62, 114, 125.

Morrison (m. 1840) — a descoperit reţeta „pilulelor Morrison", pe atunci un purgativ renumit. — 596.

Mosen, Julius (1803—1867) — scriitor german. — 468, 477.

Mundt, Theodor (1808—1861) — scriitor german, unul dintre reprezentanţii grupului literar „Tînăra Germanie"; mai tîrziu profesor de literatură şi istorie la Breslau şi Berlin. — 466, 474, 477—481.

Münzer, Thomas (aprox. 1490—1525). — 410, 534.

N

Napoleon I Bonaparte (1769—1821) — împărat al francezilor (1804—1814 şi 1815). — 41, 104, 114, 143, 374, 435, 439, 527, 603.

Nestroy, Johann Nepomuk (1801—1862) — dramaturg austriac, autor de vodeviluri şi de farse populare. — 466.

Newton, Sir Isaac (1642—1727) — fizician, astronom şi matematician englez. — 102, 600, 609.

Nikolai I (1796—1855) — ţar al Rusiei (1825—1855). — 487.

Noailles du Gard, Jacques — Barthélemy (1758—1828) — om politic francez, membru al Camerei deputaţilor (1807—1815). — 436.

Nösselt, Friedrich August (1781—1850) — pedagog german, autorul unor manuale de istorie, geografie şi literatură germană. — 463.

O

Oastler, Richard (1789—1861) — om politic şi reformator social englez, tory; în lupta împotriva burgheziei liber-schimbiste a susţinut limitarea prin lege a zilei de muncă. — 575.

O'Connell Daniel (1775—1847) — avocat şi om politic irlandez,

conducătorul aripii liberale de dreapta a mişcării de eliberare naţională (Repeal-Association). — 511, 521—524, 637, 638.

O'Connor Feargus Edward (1794—1855) — unul dintre conducătorii aripii de stînga a mişcării cartiste, fondator şi redactor al ziarului „The Northern Star"; după 1848 reformist. — 511, 515, 516.

Oken, Lorenz (1779—1851) — cercetător al naturii şi filozof german. — 32.

Orléans, duce de, vezi Filip, *duce de Orléans.*

Oswald, Friedrich, pseudonim al lui Friedrich Engels.

P

Paine, Thomas (1737—1809) — publicist englez-american, republican; a luat parte la războiul de independenţă al S.U.A. şi la revoluţia burgheză franceză de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. — 519.

Paul, Jean (Johann Paul Friedrich Richter) (1763—1825) — scriitor satiric mic-burghez german. — 461.

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (1761—1851) — teolog protestant german, raţionalist. — 459.

Peel, Sir Robert (1788—1850) — bărbat de stat englez, tory moderat, conducător al „peeliţilor", primministru (1841—1846); legea bancară din 1844 poartă numele lui; cu sprijinul liberalilor a realizat abrogarea legilor cerealelor (1846). — 504, 505, 509, 514, 522, 523, 573, 622.

Pericle (aprox. 493—429 î.e.n.) — bărbat de stat atenian, conducătorul democraţiei din Atena pe vremea celei mai mari înfloriri economice şi culturale a ei. — 85, 100.

Petru I („cel Mare") (1672—1725) —din 1682 ţar al Rusiei, din 1721 împărat. — 15.

Petrarca, Francesco (1304—1374) — poet italian din epoca Renaşterii. — 469.

Pitagora (aprox. sec. VI î.e.n.) — matematician din Grecia antică, filozof idealist, ideolog al aristocraţiei sclavagiste. — 32.

Platen-Hallermünde, August conte de (1796—1835) — poet german, liberal. — 468.

Plato(n) (aprox. 427—aprox. 347 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, ideolog al aristocraţiei sclavagiste. — 120, 289.

Pol, Johann — pastor la Heedfeld lîngă Iserlohn. — 469, 470.

Pompei Gnäus (Magnus) (106—48 î.e.n.) — comandant de oşti şi bărbat de stat roman. — 22, 33.

Porter, George Richardson (1792—1852) — economist şi statistician burghez englez. — 616.

Priestley, Joseph (1733—1804) — chimist şi fizician englez, filozof-materialist. — 600.

Proudhon, Pierre-Joseph (1809—1865) — publicist francez, ideolog al micii burghezii, unul dintre întemeietorii teoretici ai anarhismului. — 119, 379, 441, 533.

Ptolemeu, Claudiu (aprox. sec. II) — matematician din Grecia antică, astronom şi geograf, întemeietorul teoriei despre sistemul geocentric al lumii. — 79.

Pückler-Muskau, Hermann Ludwig Heinrich, prinţ von (1785—1871) — scriitor german. — 476, 477.

Püttmann, Hermann (1811—1894) — poet şi ziarist radical german, la mijlocul deceniului al 5-lea reprezentant al „adevăratului socialism". — 468.

R

Radewell, Friedrich — scriitor german. — 481.

Raumer, Friedrich von (1781—1873) — istoric german reacţionar. — 621.

Rembrandt (1606—1669) — pictor olandez. — 74.

Ricardo, David (1772—1823) — economist englez, reprezentant al economiei politice burgheze clasice. — 432, 547, 551, 555.

Richardson, Samuel (1689—1761) — scriitor englez. — 88.

Richter, Heinrich (1800—1847) — inspector al unei societăţi de misionari şi al seminarului de misionari din Barmen. — 462.

Robespierre, Augustin-Bon-Joseph de (1763—1794) — om politic francez din timpul revoluţiei burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, iacobin, fratele lui Maximilien Robespierre. — 402.

Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de (1758—1794) — om politic din timpul revoluţici burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, conducătorul iacobinilor şi din 1793 pînă în 1794 şeful guvernului revoluţionar. — 15, 439, 603, 623.

Rochow, Gustav Adolf Rochus von (1792—1847) — reprezentant al iuncherismului prusac reacţionar; ministru de interne al Prusiei (1834—1842). — 493.

Rosenkranz, Johann Karl Friedrich (1805—1879) — filozof şi istoric al literaturii germane, hegelian, profesor la Königsberg. — 472.

Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778) — iluminist francez, democrat, ideolog al micii burghezii. — 88, 113, 114, 405, 512, 519.

Roux-Lavergne, Pierre Célestin (1802—1874) — istoric francez, filozof idealist. — 402.

Rückert, Friedrich (1788—1866) — poet romantic german şi traducător de poezii orientale. — 469.

Ruge, Arnold (1802—1880) — publicist german, tînăr-hegelian, democrat mic-burghez; în 1844 a editat împreună cu Marx „Analele germano-franceze"; după 1866 naţional-liberal. — 428—434, 435, 436, 438—446, 485, 539, 543.

Runkel, Martin — publicist german, intre 1835 şi 1843 redactor al ziarului conservator „Elberfelder Zeitung". — 467.

Russell John, lord (1792—1878) — bărbat de stat englez, lider al partidului whigilor, prim-ministru (1846—1852 şi 1865—1866). — 504, 505, 509, 573, 634.

S

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte de (1760—1825) — socialist utopist francez. — 527, 529, 532.

Sand, George (Amandine-Lucie-Aurore, baroană de Dudevand, născută Dupin) (1804—1876) — scriitoare franceză, autoarea mai multor romane cu subiecte sociale, reprezentanta curentului umanitar în epoca romantică. — 474, 533, 542.

Sander, Immanuel Friedrich (1797—1859) — pastor la Elberfeld, pietist. — 460, 461, 470.

Savigny, Friedrich Karl von (1779—1861) — jurist german, adept al lui Hugo, şeful reacţionarei şcoli istorice a dreptului; ministru al Prusiei pentru problemele legislaţiei (1842 — martie 1848). — 87, 93, 100.

Say, Jean Baptiste (1767—1832) — economist burghez francez, repre-

zentant al economiei politice vulgare. — 551, 553.

Schaper, von — unul dintre reprezentanţii birocraţiei reacţionare prusiene, prefect la Trier (1837—1842), rezident al Provinciei renane (1842—1845). — 192 şi urm., 196.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775—1854) — filozof german, reprezentant al idealismului german de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. — 108, 482—484, 537, 590, 592.

Schiffiin, Philipp — mai întîi profesor, apoi profesor titular pentru limbile moderne la şcoala din Barmen. — 463.

Schiller, Friedrich von (1759—1805). — 7, 34, 461.

Schlegel, August Wilhelm von (1767—1845) — poet german, traducător şi istoric al literaturii, cunoscut ca traducător al operelor lui Shakespeare. — 470.

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768—1834) — filozof idealist german, teolog şi predicator. — 481.

Sealsfield, Charles (Karl Anton Postl) (1793—1864) — scriitor austriac-american cu orientare liberală. — 484.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of (1801—1885) — om politic englez, unul dintre conducătorii mişcării filantropice a aristocraţiei pentru legiferarea zilei de muncă de zece ore. — 575.

Shakespeare, William (1564—1616). — 595.

Shelley, Percy Bysshe (1792—1822) — poet englez, reprezentant al romantismului revoluţionar, ateu. — 512, 519.

Sieyès, Emmanuel-Joseph (1748—1836) — abate francez, om politic din timpul revoluţiei burgheze franceze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, reprezentant al marii burghezii. — 72, 117.

Smith, Adam (1723—1790) — economist englez, reprezentant al economiei politice clasice burgheze. — 512, 546, 549, 555, 600, 617.

Socrate (aprox. 469—399 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, ideolog al aristocraţiei sclavagiste. — 100.

Solon (aprox. 638—558 î.e.n.) — legiuitor atenian; sub presiunea maselor populare a dat o serie de legi îndreptate împotriva aristocraţiei gentilice. — 81.

Southwell, Charles (1814—1860) — socialist utopist englez, adept al lui Owen; fondatorul ziarului ateist „The Oracle of Reason". — 518, 519, 521.

Spinoza, Benedictus de (Baruch) (1632—1677) — filozof materialist olandez, ateist. — 14, 113.

Stahl, Friedrich Julius (1802—1861) — jurist şi om politic german ultrareacţionar. — 94.

Stein, Lorenz von (1815—1890) — hegelian, profesor de filozofie şi de drept constituţional la universitatea din Kiel, agent secret al guvernului prusian. — 521.

Stier, Ewald Rudolf (1800—1862) — pastor. — 461.

Stilling, vezi Jung-Stilling, Johann Heinrich.

Strauss, David Friedrich (1808—1874) — filozof şi publicist german din grupul tinerilor hegelieni, după 1866 naţional-liberal. — 28, 110, 459, 473, 474, 481, 485, 512, 538, 575, 590.

Stuarţi — dinastie de regi care au domnit în Scoţia între 1371 şi 1714 şi în Anglia între 1603 şi 1714. — 372.

Sue Eugène (1804—1857) — scriitor francez, autorul unor romane sen-

timentale mic-burgheze pe teme sociale. — 542.

Sulla, Lucius Cornelius (138—78 î.e.n.) — comandant de oşti şi bărbat de stat roman. — 623.

T

Tacit, Publius Cornelius (aprox. 55—aprox. 120) — istoriograf roman. — 460.

Tertullian(us) Quintus Septimus Florens (aprox. 160—aprox. 220) — teolog creştin, obscurantist. — 102.

Thales din Milet (aprox. 624—547 î.e.n.) — primul filozof naturalist din Grecia antică, fondatorul şcolii filozofilor ionieni. — 103.

Thiers, Louis Adolphe (1797—1877) — istoric şi bărbat de stat burghez francez, prim-ministru (1836, 1840), preşedinte al republicii (1871—1873), călăul Comunei din Paris. — 175.

Thompson, Thomas, Perronet (1783—1869) — om politic burghez englez, economist vulgar, liberschimbist. — 555.

Tocqueville, Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de (1805—1859) — istoric şi om politic burghez francez. — 387.

Tooke, John Horne (1736—1812) — om politic englez, democrat burghez. — 618.

Tromlitz, A. von, vezi Witzleben, Karl August Friedrich von.

U

Uhland, Ludwig (1787—1862) — poet romantic german. — 467.

Ure, Andrew (1778—1857) — chimist englez, economist vulgar, liber schimbist. — 570.

V

Vanini, Lucilio (1585—1619) — filozof italian, care din pricina ideilor sale materialiste şi antireligioase şi a criticii făcute rînduielilor feudale a fost ars pe rug de inchiziţie. — 182.

Varnhagen von Ense, Karl August (1785—1858) — scriitor şi istoric al literaturii, german; a sprijinit mişcarea literară „Tînăra Germanie". — 477.

Vidocq, François-Eugène (1775—1857) — criminal francez, agent secret al poliţiei, ulterior şeful Siguranţei din Paris; lui i se atribuie „Memoriile lui Vidocq"; a devenit prototipul copoiului abil şi al potlogarului. — 115.

Victoria (1819—1901) — regină a Marii Britanii şi Irlandei (1837—1901). — 487.

Voltaire, François Marie Arouet de (1694—1778) — filozof deist francez, scriitor satiric, istoric, reprezentant al iluminismului burghez al secolului al XVIII-lea. — 8, 43, 82, 88, 114, 182, 463, 512, 519.

Voss, Johann Heinrich (1751—1826) — poet şi filolog german, traducător al lui Homer, Virgiliu şi al altor poeţi antici. — 470.

W

Wade, John (1788—1875) — publicist, economist şi istoric englez. — 560, 569, 641.

Walter, John (1776—1847) — om politic englez, tory. — 575.

Watt, James (1736—1819) — inginer şi inventator englez; a construit maşina cu aburi. — 554, 609, 610, 613.

Watts, John (1818—1887) — socialist utopist englez, adept al lui Owen; ulterior liberal burghez. — 517—518, 519, 521, 532.

Wedgwood, Josiah (1730—1795) — industriaş englez ; a perfecţionat producţia de ceramică din Anglia. — 609.

Weitling, Christian Wilhelm (1808—1871) — de profesiune croitor, primul scriitor german care provine din clasa muncitoare ; unul dintre teoreticienii comunismului utopic egalitar. — 379, 441, 535—536, 537.

Wellington, Arthur Wellesley duce de (1769—1852) — comandant militar englez, bărbat de stat reacţionar, tory, prim-ministru (1828—1830) ; l-a sprijinit pe Peel în acţiunea de abrogare a legilor cerealelor. — 573.

Wienbarg, Ludolf (1802—1872) — scriitor şi critic german, unul dintre reprezentanţii grupului literar „Tînăra Germanie". — 474, 478—480.

Winkler, Karl Gottlieb Theodor (pseudonim Theodor Hell) (1775—1856) — şcriitor şi ziarist reacţionar german. — 39.

Witzleben, Karl August Friedrich von (pseudonim A. von Tromlitz) (1773—1839) — scriitor burghez german, autorul unui şir de romane şi nuvele istorice uşoare. — 466.

Wolff, Christian baron von (1679—1754) — filozof idealist german, metafizic. — 114.

Wülfing, Friedrich Ludwig (n. 1807) — poet, autorul unor volume de poezii. — 469.

Z

Zöpfl, Heinrich Mathias (1807—1877) — jurist reacţionar german, autor de lucrări de drept constituţional. — 373.

Zuccalmaglio, Ferdinand Joseph Maria von (n. 1790) — inspector fiscal, şeful cadastrului din Trier. — 198—202.

Zuccalmaglio, Vincenz Jakob von (pseudonim Montanus) (1806—1876) — poet şi folclorist german — 469.

Cuprins

Pag.

Prefață la ediția a doua în limba rusă IX

Prefață la volumul I XIV

Karl Marx (1842—1844)

Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană.

De un renan 3

Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach.

Un ne-berlinez 28

Dezbaterile celei de a 6-a diete renane.

De un renan.

Primul articol: Dezbaterile în legătură cu libertatea presei și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei 30

Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului . . 86

Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung" 95

Comunismul și „Allgemeine Zeitung" din Augsburg . . 116

Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane

Articolul al treilea: Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne 121

Proiectul de lege cu privire la divorț 165

Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung".

Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" pe teritoriul statului prusian 169

„Kölnische Zeitung" și interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung" 171

Presa cea bună şi presa cea rea 173
Răspuns la atacul unui ziar „moderat" 174
Răspuns la *denunţul* unui ziar „învecinat" 177
Denunţul lui „Kölnische Zeitung" şi polemica lui „Rhein- und Mosel-Zeitung" 181
„Rhein- und Mosel-Zeitung" 188
Justificarea corespondentului din valea Moselei . . . 191
Declaraţie 223
Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului (§§ 261—313) 225
Scrisori din „Analele germano-franceze" 371
Contribuţii la problema evreiască 382
Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere 413
Note critice pe marginea articolului „Regele Prusiei şi reforma socială. De un prusian" 428

Friedrich Engels (1839—1844)

Scrisori din Wuppertal 449
Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor 472
Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei 487
Punctul de vedere englez asupra crizelor interne . . 495
Crizele interne 497
Poziţia partidelor politice 503
Situaţia clasei muncitoare din Anglia 506
Legile cerealelor 509
Scrisori din Londra (I—IV) 511
Progresele reformei sociale pe continent 525
Mişcările de pe continent 542
Schiţă a unei critici a economiei politice 544

Situaţia Angliei. „Past and Present" by Thomas Carlyle. 572
Situaţia Angliei. I. Secolul al XVIII-lea 599
Situaţia Angliei. II. Constituţia engleză 620

Anexe

Adnotări 649
Indice bibliografic, inclusiv lucrările menţionate de Marx şi Engels 674
Indice de publicaţii periodice 636
Karl Marx — date din viaţa şi din activitatea lui (1818—august 1844) 688
Friedrich Engels — date din viaţa şi din activitatea lui (1820—august 1844) 694
Indice de nume 698

Ilustraţii

Karl Marx (portret, 1872) V
Friedrich Engels (portret, sfîrşitul deceniului al optulea al secolului trecut) VII
Prima pagină a „Gazetei renane" nr. 289 din 16 octombrie 1842 cu conceptul articolului „Comunismul şi «Algemeine Zeitung» din Augsburg" de Karl Marx 118 119
Prometeu în lanţuri. Alegorie simbolizînd interzicerea „Gazetei renane" 224 225
Facsimil din manuscrisul lucrării lui Marx: „Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului" 243
Coperta interioară a „Analelor germano-franceze" 369
O pagină din revista „Telegraph für Deutschland" cu articolul lui Friedrich Engels „Scrisori din Wuppertal" 451
Prima pagină a ziarului „Vorwärts!" nr. 70 din 31 august 1844 cu începutul articolului „Situaţia Angliei. Secolul al XVIII-lea" de Friedrich Engels 600 601

Dat la cules 21.02.957. Bun de tipar 23.05.957. Tiraj 12.250. Hîrtie velină mată de 65 grlm.p. Format 500×920/16. Coli editoriale 46.70. Coli tipar 44.75. A. 0596/1957.

Tiparul executat sub com. nr. 3.011/307 de Combinatul Poligrafic Casa Scînteii „I. V. STALIN". Piața Scînteii nr. 1. București — R.P.R.